

Wissenschaftliche Richtungen

auf dem

Gebiete des Katholicismus

in

neuester und in gegenwärtiger Zeit.

Von

Dr. A. Schmid,
Professor der Philosophie am k. Lyceum in Dillingen.

München, 1862.
Verlag der J. J. Lentner'schen Buchhandlung:
(E. Stahl.)

Vorrede.

Gegenwärtige Schrift versucht es, die verschiedenen wissenschaftlichen Richtungen, die auf dem Gebiete des Katholicismus sich in den letzten drei Jahrzehnten hervorgethan haben, in übersichtlichen, gedrängten Zügen vorzuführen und zu beleuchten. All diese wissenschaftlichen Richtungen sucht sie bis in deren letzte Grundanschauungen hinein zu verfolgen und endlich den Beweis zu liefern, daß diese Grundanschauungen, auf ihren wesentlichsten Kern zurückgeführt, zu einem großen Theile einander nicht disharmonisch gegenüberstehen.

Eine der weittragendsten Fragen, welche die Gegenwart bewegen, ist sicherlich die Frage hinsichtlich des Verhältnisses der weltlichen Wissenschaften, namentlich der philosophischen Vernunftwissenschaft zur biblisch-kirchlichen Theologie. Hier insbesondere sucht gegenwärtige Schrift die Ueberzeugung sicher zu stellen, daß die scholastische und die moderne Wissenschaftsrichtung nicht in schlechthinniger Disharmonie miteinander stehen. Sie sucht den Erweis zu liefern, daß die Vernunftwissenschaft frei sein könne, ja in ihrem ausgebildeteren Stande sogar frei sein müsse, wenn sie auch nach Maaßgabe der scholastischen Grundanschauung zur unfehlbaren Lehroffenbarung des Christenthums und der Kirche, beziehungsweise also auch zur theologischen Glaubenswissenschaft in das Verhältniß der

Unterordnung gesetzt wird. Ueberdieß sucht sie den Erweis zu liefern, daß die Philosophie als allbegründende, centrale Wissenschaft aller menschlichen Wissenschaften, einschließlich der theologischen, begriffen werden könne, ohne irgend eine Unterordnung wie ohne irgend eine Ueber- oder Nebenordnung, ja daß einer solchen Auffassung an und für sich selber um einer mehr organischen Wissenschaftsgestaltung willen eine höhere Berechtigung zuerkannt werden könne und müsse, ohne daß die scholastische Grundanschauung durch eine so erweiterte Begriffs- und Wortauffassung irgend eine sachliche Verrückung oder Beeinträchtigung erlitte.

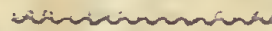
Hiebei stellt sich gegenwärtige Schrift ebensowohl auf den Standpunkt der positiv-kirchlichen Theologie wie auf den Standpunkt der Profanwissenschaft und der philosophischen Vernunftwissenschaft. Diese beiden Standpunkte stehen ihr in vollendeter Uebereinstimmung. Eine solche Uebereinstimmung mußte für sie indessen eine wissenschaftliche Voraussetzung bleiben; eine vollständige Rechtfertigung derselben könnte nur Aufgabe einer durchgeführten apologetischen Wissenschaft sein. Gegenwärtige Schrift will diese Harmonie von Vernunft und Glauben nicht förmlich erweisen; sie will ihr nur einen Ausdruck leihen. Als ein solcher Ausdruck persönlicher Lebens- und Wissenschaftsgesinnung möge sie auch hingenommen werden!

Der Verfasser.

Inhalts-Anzeige.

Erster Theil: Geschichtliche Uebersicht der neuesten wissenschaftlichen Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus.

Zweiter Theil: Darlegung der einzelnen Controversfragen, die jenen wissenschaftlichen Richtungen zu Grunde liegen.



Erster Theil.

Geschichtliche Uebersicht der neuesten wissenschaftlichen Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus.

Einleitung.

Blicken wir in die Gegenwart hinaus, so erscheint uns überall Kampf als die Losung des Tages. Staat und Kirche, profane und kirchliche Kunst, weltliche und geistliche Wissenschaft, freie Vernunftwissenschaft und Auctorität, Philosophie und Theologie ringen in vielbewegtem Kampfe miteinander. Unruhig hin und her schwankend suchen all diese Mächte ihren Einheits- und Ausgleichungspunkt zu gewinnen, ohne ihn durchgängig finden zu können. Sie sind nur verschiedene Ausdrücke, die in neuen und abermals neuen Gestaltungen das Grundverhältniß von Natur und Gnade, von Freiheit und Gnade, von Vernunft und Auctorität theils auf ethisch-religiösen, theils auf ästhetischen und wissenschaftlichen Boden zum Vorschein bringen.

Gegenwärtige Schrift wendet sich vorzüglich der historischen Darlegung und Erörterung der Frage zu über das Verhältniß der Wissenschaft zur Auctorität. Das große Problem, welches von den Zeiten des Pelagianismus an bis in die Zeiten des

Jansenismus herauf die christliche Welt bewegte, das Verhältniß von Natur und Gnade nämlich, bewegt unter neuen Formen auch die Gegenwart noch. Es tritt hervor als das Problem vom Verhältnisse des Wissens und Glaubens, der freien Vernunftwissenschaft und der kirchlichen Auctorität, der Philosophie und der Theologie.

Verfolgen wir in kurzem Ueberblicke das historische Verhältniß beider! Enge verbunden war stets ihr historisches Geschick und voll des Wechsels. Bald standen sie in friedlicher Harmonie mit einander und bald in offenem Kampfe; bald wurde der Gegensatz ihrer beiderseitigen Wahrheiten als ein schlechthin unlösbarer verkündet, balde die eine der andern zum Opfer gebracht mit dem Verluste ihrer selbstständigen Würde. Zu einem friedlichen Ganzen waren Vernunft und Auctorität, Philosophie und Theologie geeinigt in den großen Systemen der patristischen Zeit und des Mittelalters, die erstere in der Unterordnung zur zweiten. Schon das vierzehnte Jahrhundert begann eine Kluft aufzureißen zwischen beiden, zwischen nominalistischem Wissen einerseits und realistischem Auctoritätsglauben andererseits und endlich diese Kluft als eine ganz unausfüllbare zu bezeichnen in der Formel: es könne etwas philosophisch falsch sein, was theologisch wahr ist und umgekehrt. Es ist aber eine bekannte Erscheinung, daß von dem: credo quia absurdum nur ein Einziger Schritt ist zum: non credo quia absurdum. In der neuern Zeit trat dieses Alles unter viel kolossalern Dimensionen hervor. Die zunächst angestrebte äußerliche Verselbstständigung, Befreiung der Vernunftwissenschaft und der in ihr Bereich fallenden Erfahrungswissenschaften gestaltete sich hier zu einem großen Theile um in eine Losreißung derselben von aller und jeder Oberherrlichkeit der übernatürlichen Offenbarungsauctorität. Am Ende des achtzehnten und am Anfange des neunzehnten Jahrhunderts war auf solche Weise endlich eine systematische Verkehrung der beiden Pole, d. h. eine Unterordnung der Theologie unter die Philosophie im geraden Gegensatze zum Mittelalter eingetreten. Erhielt ja jetzt die Theologie den wechselnden Beruf bald der „moralischen Vernunft" und der Ausbreitung ihres Reiches die Wege

zu bereiten, bald der „spekulativen Vernunftreligion" Bahn zu brechen*), bald dem „absoluten Begriffe" des pantheistischen Gottesgeistes in der Form der noch äußerlichen religiösen „Vorstellung" die Pfade zu ebnen.

Die Philosophie schien nun nahezu die Weltherrschaft erobert zu haben. Beinahe widerstandslos war die Theologie des deutschen Protestantismus ihrer Obmacht verfallen und all ihren Wandlungen preisgegeben. Doch diese ihre Herrlichkeit hatte nur kurze Zeit ein unangestrittenes Dasein. Schon Schleiermacher begann der Theologie die Würde einer unabhängigen Wissenschaft von Gottes Gnaden zu revindiciren. Zwar vollbrachte er diese rettende That nur erst im subjektiven Sinne des Wortes; die Theologie sollte auf das fromme Bewußtsein des Einzelnen, auf das Gefühl seiner Abhängigkeit von Gott, auf das Gefühl seiner Erlösungsbedürftigkeit gegründet werden, wobei die objektive Wahrheit des Christenthums freilich eine sehr zweideutige Wahrung fand und der historische Charakter desselben der neuerstandenen biblischen Kritik überlassen wurde. Doch der erste Gegenstoß, der theologischen Wissenschaft wieder zur Mündigkeit zurückzuverhelfen, war erfolgt, das erste Zeichen war gegeben. Nachdem die „historische Kritik" ihr Aeußerstes gewagt, die Mythologie um ein Ansehnliches, nämlich um den Gesammtinhalt des historischen Christenthums bereichert und ihre zersetzenden Mittel zuletzt gegen sich selber gekehrt hatte, trat in immer kräftigerer Weise die Reaction zu Gunsten der selbstständigen Stellung der christlichen Theologie hervor bei den Unionisten sowohl wie bei den Confessionellen, bei den Altlutheranern wie bei den Neulutheranern u. s. w. So kam es, daß die Philosophie, um die Macht über das Zeitbewußtsein nicht völlig zu verlieren, dieser Reaction folgen, die engen Linien der Hegel'schen Religionsphilosophie durchbrechen und zu einem neuen christlichen „Theismus", zu einer „Philosophie der Offenbarung" u. dgl. sich erweitern mußte, soweit es unbeschadet des philosophischen Principes geschehen zu

*) Schelling: Methode des akademischen Studiums 1803 W. 1. Abth. V. 299 ff.

können schien. Der Protest gegen dieses rein philosophische Christenthum von Seite derjenigen Theologen, die für ein Christenthum in specifisch-übernatürlichem Sinne einstanden, blieb freilich nicht aus. Mit wechselndem Glücke wurde dieser Selbstständigkeitskampf der protestantischen Theologie bis heute fortgesetzt. Er hat ganz besondere Schwierigkeiten wegen der endlosen Spaltung der positiven Lehrbekenntnisse. Die verschiedenen theologischen Lehrbestrebungen sind gegeneinander nicht minder in schwerem Kampfe begriffen wie die philosophischen und wie diese beiderlei untereinander. Was da Freiheit der religiösen, der wissenschaftlichen Forschung heißt, bildet noch eine unruhige, endlos bedrängte und insofern unfreie Geistesthätigkeit, die erst durch ihre eigene Negativität hindurch zur vollen Freiheit sich emporringen kann. Doch liegt es nicht in unserm Zwecke, hier ins Einzelne vorzugehen *).

Auf Seiten des Katholicismus war die Philosophie den mittelalterlichen Schultraditionen im großen Ganzen bis in die Revolutions- und Säcularisationsperiode herauf treu geblieben, obwohl die Cartesische und die Leibnitzisch-Wolfische Lehre manigfaltigen Einfluß auf dieselbe ausübte. Mit der Aufhebung der Klosterschulen verschwanden jedoch diese mittelalterlichen Schultraditionen zum größten Theile. Der neue Geist, der sich durch die gesammte Literatur ausbreitete, durch die philosophische wie die poetische, historische, classisch-philologische, griff auch innerhalb des Katholicismus mächtig um sich. Die neuere deutsche Philosophie in dem Wandel ihrer gewaltigern Systeme nahm die ersten Dezennien des gegenwärtigen Jahrhunderts hindurch selbst die katholische Theologie mit zauberischer Macht gefangen, wiewohl in weit geringerm Maaße als innerhalb des Protestantismus, auf dessen Boden sie erwachsen war. Anders in den drei letzten Dezennien! Es begann hier wieder allgemach ein selbstthätigeres

*) Vergl. Schwarz: Zur Geschichte der neuesten Theologie 1856, E. Jörg: Geschichte des Protestantismus in seiner neuesten Entwicklung 1858 und J. v. Döllinger: Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat 1861, erster Theil.

wissenschaftliches Leben einzutreten, wenn es auch jenem des protestantischen Nordens an umfangreicher Bedeutung noch nicht gleichzukommen vermochte. Die katholische Theologie insbesondere raffte sich binnen dieser Zeit wieder mehr und mehr auf, indem sie die positiv-historischen Forschungen des siebenzehnten Jahrhunderts und der ersten Hälfte des achtzehnten in ihrer unsterblichen Bedeutung wieder zu erkennen anfing und mit zeitgemäßen Mitteln weiter fortzuführen suchte. Da konnte es denn nicht fehlen, daß die Philosophie im Verhältniße zur Theologie sich mehr und mehr ihrer vormaligen Uebermacht begeben und den Weg der Reform betreten mußte, um die neuere Philosophie von den ihr beigemischten Irrthümern zu befreien und mit der menschlichen Vernunft selber, dem Gemüthe, der geschichtlichen Erfahrung und dem Christenthume wieder in volleren Einklang zu versetzen. Auch außer Deutschland hatte unterdessen die neuere Philosophie Boden gefaßt und verschiedene mehr oder minder extreme Richtungen hervorgetrieben: in Frankreich nämlich den Traditionalismus, der sich vorzüglich an die schottische Schule Reids, Beatties, Oßwalds, Dügald-Stewarts und der ihnen folgenden französischen Schriftsteller Royer-Collard und Jouffroy anzulehnen suchte, in Italien den Psychologismus Rosminis und den theosophischen Ontologismus Giobertis u. s. w.

Mehrere dieser Lehrsysteme wurden von dem päpstlichen Stuhle ausdrücklich verurtheilt, z. B. das Hermesische 1835, das Günthersche 1857, das traditionalistische des de la Mennais, Bautain, Bonnetty am 7. Juli und 20. Dezember 1834 und im Jahre 1855. Im strengen Gegensatze zu diesen modernen Lehrsystemen begann zugleich in Italien, in Frankreich und Deutschland eine Richtung neu aufzutreten und neu zu erstarken, welche die jenen Systemen einwohnenden modernen Geistesirrthümer in der letzten Wurzel erfassen und ausrotten wollte und in Folge dessen eine unbedingte Rückkehr zum Fundamentalprincip der scholastischen Wissenschaft empfahl mit Verwerfung des durch Cartesius eingeführten Revolutionsprincipes der freien philosophischen Vernunftforschung.

Zwei Hauptrichtungen stehen also gegenwärtig sich gegenüber innerhalb des Katholicismus, um ihre Schulansichten beiderseits zu verfechten. Die eine derselben will das scholastische Princip aus- und weiterbilden durch das moderne, die andere Richtung dagegen, die neuscholastische, will das erstere Princip behaupten und allseitig durchbilden mit Verwerfung des zweiten. Beide kämpfen nur um Menschliches, nur um Schultheorien, nicht um das, was göttlich geoffenbart und sanctionirt ist im gottmenschlichen Wesen der Kirche; hierin sind sie Eins und ungetheilt. Diese beiden Grundrichtungen in ihren hauptsächlichsten, binnen der letzten drei Jahrzehnte hervorgetretenen secondären Lehrrichtungen oder Lehrsystemen darzustellen und in historischen Vergleich zu bringen, mit namentlicher Rücksicht auf die scholastischen und modernen Grundanschauungen wird nun unsere nächste Aufgabe sein.

I. Die Hermesianische Richtung.

Mit großem wissenschaftlichen Ernste geht Hermes an die Erforschung der Wahrheit. Völlig frei und voraussetzungslos will er dieselbe ergründen und begründen im Sinne des Cartesischen Principes, geht aber weit hinaus über das letztere. Nicht bloß von einem künstlich-wissenschaftlichen oder theoretischen Zweifel nämlich gleich Cartesius sondern von einem ernstlichen, practischen Zweifel an allen frühern Lebensüberzeugungen will er ausgehen, um völlig vorurtheilsfrei die Wahrheit, namentlich die religiöse Wahrheit zu finden. Auf dem Wege einer in Kantisch-Fichte'scher Manier gehaltenen Vernunftforschung strebt er sodann diesen Zweifel zu überwinden, das Dasein eines persönlichen Gottes und dessen Eigenschaften, die Möglichkeit und Erkennbarkeit einer besondern Offenbarung desselben wie die Wirklichkeit dieser Offenbarung in Schrift und Tradition zu erweisen. So will er in der philosophischen und positiven Einleitungswissenschaft den Grund legen für ein System der katholischen Theologie. Der auf solche Weise grundgelegte Offenbarungsglauben bleibt aber wesentlich nur Vernunftglauben d. h. eine Ueberzeugung, in welche wir „durch ein nothwendiges Halten der theo-

retischen oder durch ein nothwendiges Annehmen der verpflichtenden Vernunft" versetzt werden. Der Glaube an die göttliche Offenbarung, die sich unfehlbar bezeugt in der Kirche, ist hier ein bloßes Resultat beweisender Vernunftvermittlung ohne selbsteigene Unmittelbarkeit, ohne selbsteigenes übernatürliches Motiv; die actuale Gnade erscheint nur als eine nachhelfende Potenz, welche der gefallenen Menschheit wieder zu ihrer reinen, ungetrübten Wirksamkeit zurückverhelfen soll. Die theologische Wissenschaft bleibt im Widerspruche zur Theologie der frühern Zeiten hier ganz und gar der philosophischen verhaftet. Diese letztere ist im Hermesischen System jedoch ziemlich arm und erhebt sich kaum über die populärsten Versuche der Aufklärungsperiode. Weit erhaben über Hermes an philosophischer Kraft, Originalität und Geistesfülle steht A. Günther.

II. Die Günther'sche Richtung.

1. Gleich Hermes strebt auch A. Günther eine freie Vernunftbegründung von Allem an. Doch will er zu diesem Zwecke nicht vom wirklichen Zweifel an Allem ausgehen wie Hermes, sondern nur vom probeweise aufgenommenen Zweifel des Cartesius. Was aber unbezweifelbar ist bei all diesem philosophischen Zweifel, das ist die Urgewißheit des eigenen Geistes*). Diese also bildet den Ausgangspunkt für alle übrige philosophische Gewißheit. Nicht bloß durch das Ich, sondern auch von ihm aus will Günther alle Wahrheit begründen gleich Cartesius. Von da aus will er mit seiner zahlreichen Schule sogar den Hauptinhalt der christlichen Offenbarung reconstruiren: „gewußt wird zwar der Inhalt, geglaubt aber doch das Factum der Offenbarung als historische Thatsache"**), so lautet ein Hauptaxiom seiner Lehre.

Das Selbstbewußtsein findet sich beschränkt durch ein Anderes, findet das eigene Subjekt beschränkt durch ein fremdes Objekt, die eigene Geistessubstanz beschränkt durch die in der niedern Sinnen-

---

*) Eur. u. Her S. 237. ff.

**) Janusköpfe 1834 S. 276.

seele zum Bewußtsein kommende Natursubstanz; der Mensch erscheint als die formale Synthese dieser Gegensätze. Die Weltkreatur ist also eine „Dreiheit in der Substantialität, nämlich Geist, Natur und Menschheit" und „Einheit in der Form", in dem jede dieser drei Substanzen die Form des Bewußtseins an sich trägt. Diese endliche Weltkreatur setzt einen unendlichen Urgrund voraus oder Gott. Dieser kann nicht eine Geistessubstanz sein, welche bedingt wäre durch eine ihm fremde Substanz, er kann kein Subjekt sein, welches gleich dem endlichen sein Objekt von außenher empfangen würde. Gott muß also sein eine „Einheit seinem Wesen nach, Dreiheit seiner wesentlichen Form nach" *) als Subjekt, Objekt und deren Einheit (Vater, Sohn und heiliger Geist).

So will die Philosophie Günthers vom dreiuneinigen Kreaturleben aus mit strenger Denknothwendigkeit das dreieinige (dreipersönliche) Gottesleben beweisen. Die Kreatur in der Dreiheit ihrer Substanzen und der Einheit ihrer Form ist nur der verkehrte, der contraponirte Gott; aus der Contraposition vermag aber strengstens die Position des dreieinigen Gotteswesens selber erwiesen zu werden. Die Philosophie ist also fortan nicht mehr eingebannt auf die bloß natürlichen Wahrheiten wie in der Scholastik; sie vermag von sich aus sogar das Grundmysterium des Christenthums zu erkennen, die Dreipersönlichkeit Gottes nämlich. Sie vermag die Lebensgesetze desselben wie nach Innenhin so auch nach Außenhin in der Schöpfung, Erlösung und Heiligung mit apodiktischer Gewißheit zu erkennen. Die christlichen Geheimnisse sind für sie verschwunden, wenn auch nicht ihrem Wie? nach, so doch ihrem Warum? nach **). Nur das reinThatsächliche, das rein Historische des Christenthums und seiner Geheimnisse bleibt ausschließlich eine Domaine des historischen Auctoritätsglaubens.

2. Wie ist es nun gekommen, daß die Philosophie endlich einmal in Günther zu diesem ihrem Höhepunkte, zu dieser ihrer freien Ebenbürtigkeit mit der Theologie hindurch gelangt ist? Ein-

---

*) Vorschule der Theologie 2. Aufl. I. 117.

**) Januskföpfe 1834 S. 273.

fach dadurch, daß sie das Heidenthum auch philosophisch überwand wie es theologisch schon überwunden war in der Kirche. Einfach dadurch, daß der christlichen Kirche auch eine von allen heidnischen Elemente gereinigte christliche Schule, der kirchlichen Lehrauctorität eine ihr entsprechende freie Vernunftwissenschaft an die Seite gestellt wurde. Die historischen Grundanschauungen Günthers sind nämlich folgende: Die antike Spekulation des Plato und Aristoteles hat den substanzialen Gegensatz des endlichen Geistes und der Natur, des absoluten Geistes und der Kreatur noch keineswegs erfaßt. Alles Geistige erschien ihr nur als eine höhere oder höchste Blüthe des Naturlebens. Das Naturleben ist aber Begriffsleben, weil die Natursubstanz in ihren Momenten oder Bruchtheilen sich begrifflich auslebt. Die heidnische Spekulation ist in Folge dessen immer nur Begriffsspekulation. Sie hat das Naturwissen noch nicht ergänzt durch das substanziale Geistwissen, das Begriffswissen noch nicht durch das Ideewissen, das logische Denken noch nicht durch das metalogische. Der monistische Begriffspantheismus, wie er durch Hegel seine vollendete Ausbildung erlangt hat, ist die letzte Consequenz dieser heidnischen Begriffsspekulation. Gott ist nur der absolute Weltbegriff: das ist der höchste Ausdruck derselben.

Die Kirchenväter und die Scholastiker haben die Platonische und Aristotelische Begriffswissenschaft auf den christlichen Glauben angewendet. Ihre Wissenschaft steht darum noch in theilweiser Incongruenz zum Inhalte ihres Glaubens. Sowohl den endlichen Geist, wie den absoluten Geist dachten sie sich noch zu sehr unter begrifflichen Formen, erhoben sich also noch nicht völlig über semipantheistische Anschauungen*). Sie drangen noch nicht vor zu einer klaren Erkenntniß der zwei

*) Besonders Dischinger suchte diesen Vorwurf des Semipantheismus von den Kirchenvätern und Scholastikern abzuwenden (Bonner katholische Vierteljahrsschrift 1849 2. Heft, Günth. Philos. S. 52 — 54, 282 — 284.) Von einer andern Seite her erhob er indeß gegen die Scholastik, den nämlichen Vorwurf, daß sie im Principe Pantheismus enthalte (die spec. Theol. des hl. Thomas 1858 S. 63 — 65). Der päpstliche Stuhl hat gegen die französischen Traditionalisten nur dieses ausgesprochen

oder beziehungsweise drei kreatürlichen Substanzen, um aus deren Gegenbildlichkeit das Urbild des dreipersönlichen Gottes selber zu erkennen. Sie dachten sich die Kreatur im Aehnlichkeitsverhältnisse zu Gott statt im Contrapositionsverhältnisse, konnten daher wie nicht zur antipantheistischen, dualistischen so nicht zur trinitarischen Gotteserkenntniß hindurchdringen; der Grund hievon liegt beiderseits im Begriffe der Aehnlichkeit, womit sie Gott und Kreatur in Verhältniß setzten. Ihre Philosophie blieb daher stehen an der Pforte des christlichen Grundgeheimnisses der Trinität sich beschränkend auf die praeambula fidei; sie blieb eine der Theologie untergeordnete Macht.

Cartesius durchbrach zum erstenmale mit einem kühnen Griffe das Netz des antik-heidnischen Begriffswissens, indem er im Selbstbewußtsein festen Stand zu fassen anfing, um die eigene Geistessubstanz einerseits von der Natursubstanz strenger zu scheiden, andererseits diese beiden von der Gottessubstanz. Doch konnte er es bei der Unvollständigkeit seiner Arbeit nicht hindern, daß das bloße begriffliche Wissen in den pantheistischen Systemen des modernen Heidenthums seine letzten Consequenzen unverhüllt offenbarte mit Zerstörung alles specifisch-christlichen Inhalts. Im „absoluten Begriffe" Hegels hat diese logische Begriffsbewegung ihren Abschluß gefunden. Ihm gegenüber tritt Günther auf als zweiter Hauptbegründer einer christlichen Philosophie, um die unvollständige Arbeit des Cartesius als des ersten Hauptbegründers derselben zu vollenden, um den Inhalt des kirchlichen Glaubens durch das moderne philosophische Vernunftwissen zu begründen, statt wie Hegel denselben zu entgründen. Nicht mit Unrecht hat man darum Günther als den „umgekehrten", als den „katholischen Hegel" der neuern Zeit bezeichnet. Er ist es der Tendenz nach*).

3. Welches wird nun das näher bezeichnete Verhältniß der philosophischen Vernunftwissenschaft zur positiven

---

(15. Juni 1855), daß die von Thomas, Bonaventura und den spätern Scholastikern befolgte Methode nicht Ursache des modernen Pantheismus sei.

*) Ueber diese geschichtlichen Ansichten Günthers hinsichtlich der Lehre von Wissen und Glauben ist vorzüglich zu vergleichen die Schrift: Eur. und

Theologie sein? Die erstere hat fortan die Kraft, dem „negativen Criterium“ (Nichtwiderspruch) des christlichen Glaubens auch das „positive Criterium“ desselben beizugesellen *). Philosophie und Theologie sollen fortan selbstständig coexistiren und einander beigeordnet sein; es soll weder die erste der zweiten untergeordnet sein noch die zweite der ersten. Die freie philosophische Wissenschaft soll nicht mehr wie in mittelalterlichen Zeiten Magd der Theologie sein. Friedlich sollen sie für einander Zeugniß ablegen als die beiden Auctoritäten des freien individuellen Denkgeistes und der unfehlbaren Glaubensmacht **). Zwei „majorenne Söhne Eines Vaters“ sollen sie werden sich die Hände reichend, auf daß „alle Wahrheit im Himmel und auf Erden als solche von diesen zwei Zeugen bekräftiget werde“ ***). Glaubensmacht und Denkmacht, Kirche und Schule, Dogma und Wissenschaft, Glauben und Wissen, Philosophie und Theologie sollen auf solche Weise mit- und füreinander stehen und wechselseitige „Criterien“ füreinander ausmachen! Sie stehen in schönster Harmonie, ohne einander unmöglich zu machen, aber noch mehr! Sie setzen einander auch mit wechselseitiger Nothwendigkeit voraus.

Die Theologie kann ihre vollständige apologetische Begründung nur von der Philosophie erlangen; denn diese ist ihrem innersten Wesen nach Grundwissen. Der Glaube als solcher hat objektive, thatsächliche Sicherheit; erst durch dieses Grundwissen erlangt er Gewißheit. Auch das umgekehrte Verhältniß gilt; die Philosophie hat an der Theologie nicht minder eine unentbehrliche Voraussetzung. Die Entwicklung des Selbstbewußtseins bedarf in factisch-nothwendiger Weise der Ansprache eines fremden Bewußtseins und die Entwicklung desselben zu christlichem Erkennen und Wissen der Ansprache eines in der christlichen Offenbarung sich bezeugenden Gottes. Die-

Her., die vierte Beilage zum ersten Bande der Vorsch. der Theol. 2. Aufl. nebst der Abhandlung: Abbé Gerbet und Pater Rozaven S. J. Ein Wort über alte und neue Scholastik in den Janusköpfen 1834, S. 213 — 344.

*) Vorsch. der Theol. I. S. 347 — 48 Eur. und Her. S. 328.

**) Vorsch. der Theol. 2. Aufl. 1848 II. S. XXIV. 504.

***) Eur. und Her. S. 527.

ses ist nach Günther die wahre Bedeutung des traditionalistischen Momentes. Nur für die profane Geschichtswissenschaft und die positiv-theologische Wissenschaft hat die profane oder die religiöse Tradition die Bedeutung eines Gewißheitsgrundes; für das rein immanente, philosophische Wissen hat sie dagegen lediglich die Bedeutung eines Erweckungs- und Entwicklungsgrundes. So setzen sich Philosophie und Theologie wechselseitig voraus. Die erstere ist eine „ideale Probe über das reale Facit" der zweiten; wie die Probe nicht die Rechnung überflüssig macht, so auch die Rechnung nicht die Probe. Das intelligo ut credam und das credo ut intelligam ergänzen sich beiderseits *).

Wie nach der Thomistischen Lehre die praeambula fidei ebensowohl auf dem Gnadenlichte als dem Naturlichte, ebensowohl auf kirchlicher Glaubensauctorität als auf menschlicher Vernunft beruhen ohne Verletzung des einen oder andern dieser beiden Principien, so soll es sich nach der Günther'schen Lehre mit dem Hauptinhalte der Gesammtoffenbarung der ersten und der zweiten Schöpfung verhalten. Wie nach Thomistischer Lehre die praeambula fidei nur beziehungsweise übernatürlich sind, so lange man sie nämlich nicht philosophisch demonstrirt, so sollen nach Günther'scher Lehre auch die christlichen Mysterien nur beziehungsweise übernatürlich sein. Wie nach Thomistischer Lehre die philosophische Demonstration der Vernunftwahrheiten nicht den übernatürlich-verdienstlichen Glauben daran aufhebt, so soll es sich nach Günther'scher Lehre mit dem Hauptinhalte der gesammten Theologie verhalten. Das Factum der christlichen Heilsoffenbarung kann überdieß nur im Glauben angenommen und bekannt werden **).

---

*) Eur. u. Her. S. 325. Vorsch. der Th. II. S. XXIII.

**) Januesköpfe S. 272. 276 — 278. Die Thomistische Lehre, daß in den gelehrten Individuen ohne Schmälerung des freien Glaubensverdienstes ein strictes Wissen mancher religiöser Wahrheiten stattfinden könne, hat in nachscholastischer Zeit große Schwierigkeiten bereitet; diese gelten um so mehr für die Günthersche Lehre. Doch huldigt Günther einer so allgemeinen Faßung von „Auctoritätsglauben", daß jene Schwierigkeiten theilweise ganz wegfallen. Mit dem Namen „Glauben" bezeich-

III. Die traditionalistische Richtung.

1. Das gleichzeitige Extrem der Günther'schen Bestrebungen bildet der von Bonald dem A. aus seinem Anfang nehmende französische Traditionalismus in seinen drei Hauptverzweigungen, deren Repräsentanten de la Mennais, Bautain und Bonnetty sind. Der Erstere machte die allgemeine Vernunft oder den Glauben an die allgemeine Tradition aller Völker, den historischen sensus communis zur höchsten Gewißheitsquelle. Selbst den logisch-mathematischen Wahrheiten wollte er in vereinzelnten unglücklichen Aeußerungen auf solche Weise ihre letzte Bewährung geben. Bautain substituirte der allgemeinen Vernunft, der allgemeinen Völkertradition de la Mennais die specifische Tradition der allgemeinen (katholischen) Kirche und das innere Gnadenlicht als Gewißheitsgrund für die metaphysischen Wahrheiten; aus dem Zusammenwirken der äußern und innern Offenbarung Gottes im theologischen Glauben sollte erst eine Gewißheit des letztern entstehen *). Nur so glaubte er dem Semipelagianismus entgehen zu können (!). In etwas milderer Form machte A. Bonnety wieder den Traditionalismus geltend für die metaphysischen und ethischen Wahrheiten (Gott und seine Eigenschaften, Ursprung, Ziel und Ende des Menschen, Gesetze der häuslichen und bürgerlichen Gesellschaft u. s. w.).

---

net er nämlich jedes unmittelbare Wahrhalten der unsichtbaren Gründe (Zeugen, auctores), deren Zeugnisse unmittelbar wahrgenommen werden. Die vermittelnde Begründung dieser Unmittelbarkeit ist das Wissen. Solcher unsichtbaren Zeugen gibt es nur drei: Natur, Geist und Gott, also auch einen dreifachen Glauben (physischen, metaphysischen, göttlichen). In diesem Sinne sind alle Wahrheiten, selbst die des rein immanenten Bewußtseins Glaubenswahrheiten. Die oben beregte Schwierigkeit (über die Compatibilität von Wissen und Glauben) bezieht sich aber nur auf eigentliche Glaubenswahrheiten.

*) Die physische und historische Gewißheit will er dem Vernunftwissen nicht absprechen; nur an einzelnen Stellen seiner Phil. des Christ. habe er sich in Bezug auf den geschichtlichen Glauben z. B. an die evangelischen Thatsachen ungenau ausgedrückt, wie er in seinem Briefe an den Bischof von Straßburg 1837 selber bekennt.

Günther, dem spekulativen Drange seiner Nation folgend, will die Positivität vernünftig machen, die französischen Traditionalisten, dem empirischen Drange ihrer Nation folgend, wollen die Vernunft mehr oder minder in Positivität auflösen. Ersterer will den Hauptinhalt des theologischen Glaubens in strenges Wissen verwandeln, letztere das Vernunftwissen mehr oder minder in den Empirismus eines historischen Auctoritätsglaubens. Ersterem ist die individuelle Vernunft die Quelle aller Gewißheit und der traditionelle Glauben nur Quelle der objectiven Sicherheit und conditio sine qua non der vernünftigen Gewißheitsbildung; letztern dagegen ist die individuelle Vernunft die Quelle aller Ungewißheit und der traditionelle Glaube Quelle aller Gewißheit. Ersterem ist das Cartesische Princip die Quelle aller subjektiv-unfehlbaren Gewißheit; letztern ist es die Quelle aller modernen Irrthümer und schlechthin fehlbar. Ersterem ist es das Princip des philosophischen Katholicismus, letztern das Princip des philosophischen Protestantismus. Nach Ersterem muß die philosophische Vernunft der Scholastiker an Schwungkraft wachsen, um im Gebiete der übernatürlichen Wahrheiten nicht mehr ancilla theologiae zu sein; nach Letzteren muß sie selbst auf dem Gebiete der metaphysischen Wahrheiten in den Dienst der Theologie treten, um von allen ungeschichtlichen Abstractionen frei zu werden.

2. Das moderne Princip der freien philosophischen Vernunftprüfung tritt im Traditionalismus nur zu dem Zwecke in Thätigkeit, um über sich selber wenigstens bezüglich einer gewissen Art von Wahrheiten die Suspension zu verhängen und sich einem unbedingten Auctoritätsglauben hinzugeben. Der philosophische Zweifel an der eigenen Gewißheitskraft schlägt so unter der Hand in einen ernstlichen oder wirklichen Zweifel an dieselbe um. An deren leer gewordene Stelle soll die Gewißheit des Auctoritäts- oder Gnadenglaubens treten; wenn aber diese Gewißheit keine Bewährung finden kann durch die impotent erklärte Vernunft eines jeden Einzelnen, dann ist sie willkürlich und blind. Ein blinder Glaube solcher Art läuft aber consequent in das aus, was er gerade vermeiden will, nämlich in den Zweifel und zwar in einen nicht bloß vorübergehenden, provisorischen, sondern in einen blei-

benden, dogmatischen Zweifel. Dieser hebt sich aber selber auf, indem er sein eigenes „Dogma" bezweifeln muß und bis in seine letzte Spitze hinaus unmöglich bethätiget werden kann in practischer Ausführung.

Diese wenigen Erwägungen dürften genugsam erkennen lassen, warum der Traditionalismus in Deutschland bei den eigentlich Denkenden nie einen Eingang finden konnte. Er vertritt zwar ein wichtiges Wahrheitsmoment des menschlichen Erkennens das traditionelle nämlich, leidet jedoch an zu großer positivistischer Aeußerlichkeit.

IV. Die theosophische Richtung.

All den bisher behandelten Systemen um einige Jahrzehnte voran und gleichzeitig mit allen und gleich ferne von allen, wie in örtlicher Hinsicht zwischen sie gestellt so auch in geistiger Hinsicht, eine nicht aus dem Entwicklungsgange der Zeitwissenschaft hervorgegangene Erscheinung, sondern vielmehr ein sie durchbrechender Blitz, der ihr bloß neue Bahnen zeigte, war die theosophische Lehre Fr. Baaders. Er hat mit Männern wie Jos. von Görres, K. J. H. Windischmann, J. Fr. Molitor u. A. viel beigetragen zur Erweckung eines tiefern wissenschaftlichen Sinnes namentlich in den Kreisen des katholischen Deutschlands, welches so gewaltiger Erregungen damals doppelt bedurfte. Am meisten verwandt mit seiner Geistesrichtung zeigt sich Molitor, der Verfasser des Werkes über „Philosophie der Geschichte oder über die Tradition" (1827 — 1857), der die Grundanschauungen seiner Theosophie namentlich an der Cabbala zu erläutern suchte. Die Nothwendigkeit sowohl einer äußern, durch die Tradition fortgepflanzten als einer innerlich erleuchtenden Gottesoffenbarung findet sich bei ihm ebenso strenge betont; sie dient aber nur zur Erweckung und Belebung dessen, was potential schon im natürlichen Vernunft- und Gemüthsglauben liegt. Die Lehre einiger Theologen von einem ursprünglichen Naturstande des Menschen ohne alle positive Offenbarung Gottes wird aufs entschiedenste bekämpft, ohne daß letztere als natürliche und übernatürliche unterschieden würde, ohne daß die Möglichkeit der natürlichen ohne

die übernatürliche ausdrücklich hervorgehoben würde *). Das Verhältniß von Vernunft und Offenbarung ist hier also so wenig, wie bei Fr. Baader in scholastischer Ausdrucksweise formulirt.

Die Lehre Fr. Baaders in ihrer allgemeinen Richtung.

1. Die Lehre Fr. Baaders ist zerstreut durch eine Menge meist kleinerer Aufsätze, welche durch Schüler und Verehrer dieses außerordentlichen Mannes in eine Gesammtausgabe vereiniget wurden **). Seine Schriften wie seine Gedanken sind lauter Aphorismen. Seine Schreibart ist ein fortwährendes Blitzewerfen in die Dunkelheit hinein, seine Gedankenwendungen meistens rasch und unvorbereitet, sein Sprachgebrauch oft urteutonisch, ungewöhnlich, schwebend und der streng begrenzten begrifflichen Präcision ermangelnd, so daß der Sinn oft nur aus der Gesammtanschauung der Lehre heraus richtig verstanden werden kann; an äußerliche Vollendung ist nirgends gedacht. Man kann seine Lehre nicht als ein *wirklich* philosophisches System bezeichnen, nur als Gedankenanlage zu einem solchen. Aufstellungen von unmittelbarer theosophischer Art ermangeln gar oft einer strengern philosophischen Begründung auf dem Wege des methodischen Zweifels.

Nicht als *vorbildliche*, wohl aber als *anregende, befruchtende* Geistesmacht vermag er darum für Andere empfohlen zu werden. Ist er auch manchen Irrthümern und monstrosen Ansichten verfallen, besonders in Materien von historisch-dogmatischer und canonistischer Natur, so muß doch anerkannt werden, daß er zu einer innerlichen Versöhnung der Philosophie und christlichen Theologie Fermente der tiefsinnigsten Art geliefert hat. Es muß anerkannt werden, daß er, wie kaum ein anderer Forscher der neuern Zeit dazu beigetragen hat, durch eine überlegene Dialektik den Stolz der sich selbst überhebenden Vernunftautonomie zu

*) Vgl. Phil. d. G. II. 182 ff.

**) Diese Gesammtausgabe vorzüglich durch Fr. Hoffmann in Würzburg, dann durch Hamberger, Lutterbeck, von Osten, von Schaden, Schlüter hergestellt, liegt jetzt in 16 Bänden vollendet vor.

brechen und den Beweis herzustellen, daß der Dienst der höhern Wahrheit die menschliche Vernunft nicht erniedrige, sondern erhöhe, nicht verknechte, sondern freimache. Es muß anerkannt werden, daß er der Erste war, der die neueste deutsche Philosophie zur Umkehr zwang auf die alten verlassenen Bahnen des Christenthums, der sie dahin trieb, wenigstens mehr und mehr eine Versöhnung mit den Ideen desselben herzustellen; wurde ja ausgemachter Weise Schelling durch ihn auf seinen neuern Standpunkt herüber gedrängt und dadurch der Keim gelegt zu einer in späterer Zeit so wirksam hervorgetretenen Reaction gegen das Un- und Widerchristenthum der Hegel'schen Philosophie. Haben auch die jüngern Systeme, die sich gemeinsam um das neu-Schelling'sche schaarten, noch nicht das Volle mit ihm erreicht, so haben sie doch eine neue Zukunft heranführen und ermöglichen helfen. Besonders verdient hervorgehoben zu werden, daß sich Fr. Baader außerdem mit Thomistischen Studien beschäftigte zu einer Zeit (1821 — 27), wo an deren Bedeutung noch die wenigsten Gelehrten dachten. Leider haben diese strengern scholastischen Studien eine weniger starke Gewalt über seinen Geist errungen wie er auch in seiner mystischen Theologie sich nicht an die mittelalterlichen Mystiker gehalten hat, sondern in zu exclusiver Weise an die Cabbala, an Eckart und Tauler, Paracelsus und vorzüglich an J. Böhme und S. Martin.

2. Gleich dem Weltpriester A. Günther erstrebt auch der Laie Fr. Baader eine „Vernünftigkeit der drei Fundamentaldoctrinen des Christenthums vom Vater und Sohn, von der Wiedergeburt und von der Mensch- und Leibwerdung Gottes" *); doch erstrebt er diese Vernünftigkeit in ganz anderer Weise. Er erstrebt sie zwar vom Standpunkte einer freien Vernunftwissenschaft aus gleich Günther, aber nicht gleich letzterem vom Selbstbewußtsein aus ohne alles unmittelbare Gottesbewußtsein, nicht im Sinne eines so schroffen Dualismus von Geist und Natur, von Gott und Kreatur. Nicht durch stricte Denknothwendigkeit, sondern durch mystische Erfahrung will er die Fundamentalge-

*) So lautet der Titel einer Abhandlung 1839 W. X. 17 ff.

heimnisse des Christenthums ergreifen und zum spekulativen Verständnisse bringen.

Gott ohne Gott suchen oder finden zu wollen vom „solipsarischen" Princip des Selbstbewußtseins oder vom Princip des bloßen Weltbewußtseins aus ist ein gotteslose Beginnen und führt consequent auch nur zu einer gottesloſen Selbstbegründung oder zu einer sich selbstvergötternden Vernunftautonomie, die sich verzehrt in falscher Negativität. Insofern erklärt sich Fr. Baader strengstens gegen den Cartesischen Zweifel. Es sei falsch, Alles revolutionär niederzureißen, um vom Ich aus Alles wieder aufzubauen; dieses könne folgerichtig nur zu einem gottesloſen Ziele führen. In diesem Sinne ruft er aus: „es ist mein Beruf, dem Cartesianismus in der Philosophie ein Ende zu machen." *)

Damit ist aber genau genommen nicht der sogenannte methodische Zweifel ausgeschlossen, sofern vermittelst desselben nur jede blinde Voraussetzung beseitigt und alle Gewißheit durch das Ich begründet werden soll in der philosophischen Erkenntnißwissenschaft. Wie wollten wir Gott suchen, finden und für unser Bewußtsein begründen, wenn wir nicht dabei wären in diesem Suchen, Finden und Begründen? wie könnten wir aber hierin zu Etwas kommen ohne alle objektiven Voraussetzungen? Wie könnten wir Gott suchen und finden ohne dunklere oder hellere Unmittelbarkeit des Gottesbewußtseins im Selbst- und Weltbewußtsein, d. h. ohne vom theosophischen Principe auszugehen, ohne mit Malebranche Alles in Gott zu schauen? wie könnte die Vernunft Gott ohne Gott begründen, d. h. ohne sich in und durch ihn zu begründen? Ohne Theosophie darum keine wahre Philosophie. Und ist etwa Gott ferne von uns? bezeugt sich nicht selbst der dreieinige Gott des Christenthums inwendig unserm Geiste, wie er sich äußerlich bezeuget in dem Geiste der Kirche und durch deren Auctorität?

Was ewig ist am Christenthume, das hat nicht bloß eine historische Vergangenheit, das lebt fort und fort in stets lebendiger Gegenwart, das lebt auch in mir, wenn ich es er-

---

*) Vgl. W. III. 336. VIII. 16. 203. XV. 643.

greife und mir innerlich mache. Der ewige Inhalt des Christenthums soll nicht bloß auf Hörensagen hin angenommen, sondern auch innerlich in seiner Wahrheit erfahren werden gemäß Christi Wort: „Thut meine Lehre, so werdet ihr deren Wahrheit inne werden"*). Das kirchliche Dogma soll nicht bloß auswendig gewußt und geglaubt werden, es soll auch innerlich erfahren, gewußt und geglaubt werden in seiner übernatürlichen Kraft und Macht, welche erhebend und befreiend wirkt auf die natürlichen Vernunft-, Gemüths- und Willenskräfte. Was also die positive Theologie lehrt, will die Philosophie auf solch inneres, mystisches Erlebniß hin begreiflich machen, obwohl es „für die in der Zeit im Schauen und Wirken befangene (bornirte) Intelligenz kein direktes Schauen ins Ewige gibt, sondern nur ein indirektes, spiegelhaftes, Unganzes, somit nie völlig Begriffenes"**).

Die Philosophie ist nach Franz Baader nichts Anderes als das Verständniß des Lebens, das Verständniß der göttlichen und der geschöpflichen Lebensoffenbarung! Sie ist nur das Verständniß dessen, wie im Niedern das Höhere, wie im Höhern das Niedere verschlossen und geoffenbart werden kann. Alles Höhere ist für das Niedere ein verschlossenes Mysterium, welches ihm aber mehr und mehr geoffenbart werden soll. Dieses ist die normale Lebensoffenbarung, die in Gott ewig vollbracht ist, die in der Kreatur vollbracht werden soll. Umgekehrt ist auch das Niedere für das Höhere ein verschlossenes Mysterium, welches aber verschlossen bleiben soll, obwohl es sich als mysterium iniquitatis im Infernalischen oder auch im Bestialischen offenbaren kann. Dieses ist die in der Kreatur mögliche abnorme Lebensoffenbarung, die aber an sich immer ein verschlossenes Mysterium ist in ihrer sich selber hemmenden Negativität, die fort und fort sich selber aufhebt und verzehrt, je mehr sie ihr finsteres Geheimniß offenbaren will. Und so ist zuletzt Gott immer offenbar in der Kreatur, sei es in Liebe, sei es in Herrlichkeit, möge sich die Kreatur zu normalen oder abnormen Lebensoffenbarung entfalten. So ist

*) W. X. 23.
**) W. IX. 112 — 113.

die Philosophie ebensowohl Lehre von der Offenbarung alles Lebens als von den Mysterien desselben, d. h. eben so wohl Mystik als das Gegentheil der Mystik.

3. Die Baader'sche Philosophie hat folgende Hauptziele. Sie sucht 1) Alles in theosophischer Weise durch Gott zu begründen und durch das Wort seiner Offenbarungen. Sie sucht 2) die natürliche Offenbarung mit der übernatürlichen und 3) die innere oder mystische Offenbarung mit der äußern oder positiv-historischen vermittelnd auszugleichen.

In diesen drei Beziehungen ist nun Baaders Lehre so gedeutet worden, z. B. von Denzinger, Haffner u. A., als ob 1) der von ihr behauptete „Panentheismus" einer Immanenz Gottes in der Welt und der Welt in Gott Semipantheismus und Hylozoismus in sich schließe, als ob 2) nur ein relativer Unterschied von Natur und Uebernatur, von Vernunfterkenntniß und Mysterium angenommen wäre in der Weise, daß das Uebernatürliche und Geheimnißvolle des Christenthums in der höhern Gnosis zuletzt ganz verschwände. Endlich ist jene Lehre so gedeutet worden, als ob sie 3) das Licht der innern mystischen Gnosis als oberstes schiedsrichterliches Criterium aller äußern auf Auctoritätsglauben beruhenden Religionen ansähe und auf diesem Grunde eine Weltkirche bauen wollte über der römisch-katholischen, griechisch-schismatischen Kirche und den verschiedenen protestantischen Religionsgemeinschaften, so daß die theosophische Vernunftwissenschaft der positiven Theologie sogar übergeordnet wäre.

Auf diese drei Punkte wird sich nun unsere Untersuchung richten müssen.

Die theosophische Grundlage der Baaderschen Offenbarungslehre.

1. Bezüglich dieser Frage hängt Alles davon ab, wie die Lehre von einem göttlichen Lebensgrunde in Verhältniß zum kreatürlichen Lebensgrunde verstanden werde; ob der Dualismus beider eine Doppeltheit der göttlichen und geschöpflichen Substanz, der göttlichen und geschöpflichen Natur begründe trotz der substantiellen Wesensgegenwart (Immanenz) der erstern in der zweiten? Alles hängt davon ab,

ob die Baader'sche Lehre von einer unmittelbaren theosophischen Immanenz Gottes in den Kreaturen die Grundanschauungen der altkirchlich-mittelalterlichen Philosophie und Theologie überschreite? ob insbesondere die Grundanschauungen des Platonisirenden Augustinismus und Areopagitismus? ob ein Abfall von letztern oder nur eine lebendigere, plastisch-naturalistischere Fassung und Gestaltung derselben durch jene Lehre erzielt worden sei? Diese Frage, die weiter zurückführt auf das historische Verhältniß Fr. Baaders zu J. Böhme und zur Cabbala und auf deren Verhältniß zur kirchlichen und zur antiken Spekulation ist eine der schwierigsten Fragen auf dem historischen Gebiete der Philosophie. Wir wollen nicht positiv eingehen auf all dieses, was uns weit hinausführen würde über das Ziel der gegenwärtigen Arbeit. Wir wollen nur kurz angeben, was man in Wahrheit nicht als Semipantheismus bezeichnen dürfte, falls man in eine eigene Untersuchung dieser Art eingehen wollte.

2. Als solcher darf nicht bezeichnet werden irgend eine Lehre, welche nicht nur eine dynamische, sondern auch eine substantielle Allgegenwart Gottes in der Welt vertheidigt, welche ferner eine Wesensmittheilung Gottes an die Kreatur in bloß analogem Sinne, insbesondere eine Wesensmittheilung Gottes im Geschenke der rechtfertigenden Gnade und endlich eine substantielle Einwohnung des dreipersönlichen Gottes in der wiedergebornen Kreatur vertheidigt. Sonst hätten fürwahr die heiligen Schriften, die Väter, die Scholastiker und die größten Theologen der späteren Zeit Semipantheismus gelehrt; denn beinahe durchgehends haben sie, wie Petavius und neuestens Kleutgen nachwies, jene Lehren festgehalten. Diese Lehren bilden recht eigentlich den Wahrheitsrest des Pantheismus. Sie allein sind seine Stärke, alles Uebrige ist seine Schwäche. Die Günther'sche Lehre behauptet eine Contraposition Gottes und der Welt. Von ihrem Standpunkte aus mußte freilich jede Lehre, welche eine Wesensmittheilbarkeit Gottes an die Kreaturen auch nur im analogen Sinne zuläßt, des Semipantheismus geziehen werden; um viel weniger konnte von diesem Standpunkte aus die kühnere Theosophie Fr. Baaders einem solchen Vorwurfe entgehen.

In Folge dessen kann auch die Lehre von einer wesentlichen Gegenwart Gottes in dem Gott suchenden, findenden und dem Gott erkennenden Menschen nicht mit Recht als Semipantheismus bezeichnet werden. Behaupten nicht Thomas und Duns Scotus zumal eine substantielle Allgegenwart Gottes in der Welt, wenn sie auch in der Art und Weise, dieselbe zu bestimmen, auseinandergehen? gibt nicht selbst die Aristotelische Scholastik eine dunkle Idee Gottes (idea Dei in confuso) als angeboren zu? gibt sie insoferne nicht eine unmittelbare Wesensgegenwart Gottes im erkennenden Menschen zu, insbesondere in dem durch die Glaubensgnade erleuchteten Menschen der „neuen Kreatur"? Um wie viel mehr wird all dieses nicht der Fall sein auf dem Standpunkte eines mehr Platonisirenden Christenthums, welchem auch das Gottesbewußtsein als solches ein unmittelbares, nicht blos durch die Welt vermitteltes ist? Wenn das Böhm'sche oder Baader'sche System diese Grenzlinien nicht überschritten hat, wenn es nur in kühnerer, eindringlicherer Sprachweise die nämlichen Grundüberzeugungen plastisch darstellen wollte, dann würde ihm nur mit Unrecht Semipantheismus zur Last gelegt.

Auch die Lehre, daß in Gott ein doppelter Lebensgrund, ein höherer und ein niederer, unterschieden werden müsse, wie in der Kreatur, nur daß er dort ewig vermittelt sei, hier nicht, kann einen solchen Vorwurf nicht schlechthin als solche schon begründen; oder ist es nicht immer anerkannt und ausgesprochen worden, wiewohl in den verschiedensten, in den wechselnsten Gedankenbestimmungen, daß das Leben des absoluten Geistes eine Vermittlung idealer (virtualer) oder reeller Unterschiede sei? ist es nicht immer anerkannt worden von den frühesten Väterzeiten an, daß der Gott der Heiden, der Gott des philosophischen Bewußtseins (der natürliche Gott) beziehungsweise ein anderer sei als der Gott der übernatürlichen Offenbarung des Judenthums und Christenthums (der dreipersönliche Gott)? Die Hauptfrage ist und bleibt ein für allemal dieses, ob in den genannten Systemen die potentia pura des Kreaturlebens nur Potenz des Gotteslebens sei wie z. B. noch im neu-Schelling'schen Systeme oder

ob dieses nicht der Fall sei? ob der reine Kreaturgrund nur Gottesgrund sei, ob in Folge dessen das mögliche Kreaturleben, möge es auch frei verwirklicht werden, nur das in der Spannung der endlichen Gegensätze auseinander gegangene Gottesleben sei, ob die Weltsubstanz nur die uni-versio (Umkehrung) der Gottessubstanz sei oder ob all dieses nicht der Fall sei? Auf diesen Punkt hat sich die Forschung zu werfen und auf diesen allein, wenn ein Urtheil über Pantheismus oder Semipantheismus eines Systems gefällt werden soll.

Die Offenbarungslehre Fr. Baaders im Verhältniß zur scholastischen.

Was den zweiten und dritten der vorangestellten drei Punkte anbelangt, so sind wohl die Intentionen des Baader'schen Systems von der Art und Weise ihrer Realisirung zu unterscheiden. Die Intentionen desselben bezüglich des Verhältnisses der Vernunft und der christlichen Offenbarung, der innern und der äußern Offenbarung gehen sicherlich nicht dahin, den altkirchlich-mittelalterlichen Standpunkt zu Gunsten der neueren Philosophie umzustoßen. Nirgend in seinen zahlreichen Schriften während voller fünfzig Jahre hat Fr. Baader eine solche Intention entschieden kundgegeben und, was das am meisten Charakteristische ist, seine Commentare in etliche Schriften des heiligen Thomas (im vierzehnten Bande der Gesammtausgabe) enthalten aus dem Innersten seines Systems geschöpfte Andeutungen darüber, wie die Thomistische Kategorienlehre, die Gottes- und Kreaturlehre, die Natur-, Engel- und Menschenlehre nach seinem Ermessen berichtiget und fortgebildet werden sollen, doch lassen sie nirgends eine Opposition erblicken gegen die Thomistische Lehre vom Verhältniß der Natur und der Gnade, der Philosophie und Theologie. Ueberall nehmen wir nur die Intention wahr, diesen traditionellen Standpunkt durch die in der Aufklärungsepoche völlig verloren gegangene mystische Theologie wiederzubeleben und mit dem modernen Principe der Vernunftfreiheit auszusöhnen. In diesem Sinne scheint er gegen eine „dreifache Untheologie", die sich seit Langem gebildet habe, nämlich gegen die „blindautoritäts-

gläubige, die gefühlsgläubige, pietistische und die ungläubige, rationalistische" eine vierte Theologie als höhere Einheit jener geltend machen zu wollen*). Obwohl wir nun keinen hinreichenden Grund finden, die formellen Absichten seines Systems in dieser Hinsicht zu bezweifeln, so ist doch die Art und Weise, diese Absichten materiell durchzuführen, sehr mangelhaft und unvollkommen geblieben. Die Ineinsbildung des J. Böhm'schen und des Thomistischen Standpunktes erscheint noch vielfach als unklar, als unvollendet.

Vernunft und Offenbarung nach Fr. Baader.

Um auf die erste der vorangestellten Grundfragen (das Verhältniß der menschlichen Vernunft zur christlichen Offenbarung) überzugehen, so heißt vom Standpunkte J. Böhmes aus natürlich all dasjenige, was entweder Natur oder Lebensprinzip eines Wesens ist oder was aus ihr entspringt; übernatürlich dagegen heißt all das, was als höhere Natur oder als höheres Lebensprincip über ihr steht, möge es auch ein zu ihrer Natur gehöriges Anfangs- oder Endprincip sein. Nach dieser Art und Weise zu reden ist die Gottesnatur übernatürlich für die menschliche Natur, also auch deren Selbstoffenbarung im allgemeinen Menschenbewußtsein; alles Gotterkennen, welches von den Scholastikern als ein zur menschlichen Natur gehöriges und insoferne als ein für dieselbe natürliches bezeichnet wird, ist nach dieser Weise zu reden ein übernatürliches, ein durch Information der übernatürlichen Gottesnatur zu Stande gekommenes, ein das natürliche Geschöpferkennen ergänzendes und vollendendes**). Die Begriffe von Natur und Uebernatur und folglich auch die Begriffe von natürlichem Wissen und übernatürlichem Geheimnisse erscheinen hier als völlig relative Begriffe. Ein und dasselbe kann beziehungsweise natürlich sein an und für sich selber betrachtet und beziehungsweise übernatürlich für ein durch dasselbe zu gestaltendes, zu formirendes Niedrigere; beziehungsweise endlich kann es

*) W. X., 19.

**) W. I., 262 — 263. XIV., 220.

auch als Grund oder Basis erscheinen für ein Höheres, Uebernatürliches, um aus dem letztern als dem höhern Grunde neue Kräfte mitgetheilt zu erhalten und dadurch eine neue, höhere Natur anzuziehen und auszugestalten. Es entwickelt nämlich jede Natur, sobald sie in die Wirkungssphäre (in den Rapport) einer relativ höheren gebracht wird, ganz andere und höhere Kräfte als sie sich selber überlassen zu entwickeln vermöchte. Ist etwa das „Leben in seiner ganzen Offenbarungsscale überall was anderes als der Effekt eines solches Rapportes einer niedrigeren Natur mit einer höhern, welch letztere eben nur hiedurch belebend sowie jene belebt sich offenbart? Als Beispiele dienen die Rapports der Monde zu ihren Planeten, dieser zur Sonne, der mineralischen Natur zur Pflanzennatur, dieser zur Thier-, dieser zur intelligenten, dieser endlich zur göttlichen Natur.“ *) Jede höhere Natur ist für die relativ-niedere ein Mysterium, welches derselben geoffenbart und als unverdiente Gabe (Gnade) mitgetheilt wird. Die niedere Natur lebt nun in ihrem Wirken oder auch in ihrem Erkennen und Wollen diese Gnadengabe aus, gewinnt dadurch eine höhere Natur, als sie vordem hatte, eine Gnadennatur nämlich, wird in und durch dieselbe der Natur des höhern Wesens theilhaft und befreit, vollendet sich in diesem Erhebungsprocesse. So ist insbesondere die göttliche Vernunft für die menschliche Vernunft ein Mysterium, offenbart sich letzterer d. h. hebt sich für letztere mehr oder minder auf als Mysterium, um ihr dadurch ihre höhere Vollendung zu verschaffen. Der Satz: natura indigentia gratiae erhält so nicht bloß eine theologische sondern eine völlig allgemeine Bedeutung in allen Regionen kreatürlicher und göttlicher Lebensoffenbarung. Wir stehen hier auf dem Boden eines relativen Supranaturalismus, einer relativen Mysteriumslehre! Ueberall finden wir Geheimnisse, nur sind sie specifisch verschiedener Art für die niedern und höhern Gebiete des Lebens. Ueberall finden wir Offenbarungen göttlicher Geheimnisse, nur sind sie specifisch verschieden für die niedern und die höhern Stufenordnungen des geschöpflichen Daseins.

*) W. II., 111.

Ziehen wir aus dieser Gesammtanschauung etliche Folgerungen, die sich wie von selbst ergeben! Jede niedrigere Natur steht in Dienst oder Unterordnung zu einer höhern, um von derselben zu empfangen und dadurch ihre höhere Integrität und Vollkommenheit zu gewinnen. Das ist die erste Folgerung. Die menschliche Vernunft steht also auch in der Unterordnung zur göttlichen Vernunft, im Dienste zur göttlichen Offenbarung, möge diese letztere als Offenbarung des göttlichen Wesens oder der göttlichen Dreipersönlichkeit aufgefaßt werden. Die menschliche Vernunft als das Organ, das Göttliche zu vernehmen von Innen her und von Außen her, als das Geistauge, welches hinausschaut in das Licht des Göttlichen erscheint hier als im Dienste der göttlichen Offenbarung stehend, möge diese letztere als Offenbarung des allgemein-religiösen Bewußtseins oder als Offenbarung des specifisch jüdischen und christlichen Bewußtseins aufgefaßt werden. Nur dadurch gewinnt die menschliche Vernunft ihre Vollendung und Befreiung; nur dadurch begründet sich die Philosophie in und durch Gott, um frei zu sein. Auch die Philosophie muß also im Dienste der göttlichen Offenbarung stehen, um freie Vernunftwissenschaft zu sein. Sie muß als solche die göttliche Offenbarung zu einem Vernunftobjekte, zu einem philosophischen Erkenntnißobjecte machen. Das ist die zweite Folgerung. Wie vom Inhalte des Kreaturlebens so ist die Vernunft nun auch erfüllt vom Inhalte des Gotteslebens, wie es sich außer uns und in uns bezeugt; Alles ist jetzt Vernunftobjekt geworden, selbst die christliche Offenbarung. Kein Objekt bildet für sie eine absolute Grenze mehr, nur etwa eine relative, soweit sie es, besonders im Zustande ihrer Zeitlichkeit noch nicht vollends durchdringt. Die christliche Offenbarung bildet ein Vernunftobjekt wie die allgemein-religiöse; beide soferne sie in und für die menschliche Vernunft sind, aber nicht aus ihr stammen, sondern aus der übernatürlichen Gottesvernunft. Beide sind also beziehungsweise übernatürlich (übervernünftig) und beziehungsweise vernünftig; ersteres, soferne sie gemeinsam von Oben stammen, letzteres soferne sie gemeinsam die Vernunft erfüllen und vollenden. In solchem Sinne ist auch die höhere Gottesoffenbarung des Christenthums Ver-

nunftoffenbarung geworden, nicht als rationalistisches Produkt und Gemächte der menschlichen Vernunft, sondern als ihre höhere Vervollkommnung aus und durch Gott. Dem oftgehörten Einwurfe: die christliche Offenbarung stamme von Oben, sei ein Werk der göttlichen Gnade und nicht ein Werk der Vernunft wird hier mit der Frage entgegnet: stammt etwa die allgemein-menschliche Gottesoffenbarung nicht von Oben, ist sie nicht auch ein Werk der göttlichen Gnade? ist sie etwa ein Gemächte der menschlichen Vernunft? Der christliche Glaube erscheint sonach hier nicht mehr als eine schlechthin übervernünftige Erkenntnißquelle; möge er nun aufgefaßt werden im Sinne eines subjektiven Glaubensprincipes (als Anticipation des jenseitigen Schauens) oder im Sinne eines objektiven Glaubensprincipes (als geoffenbarter Inhalt des Glaubens), so erscheint er jetzt nur als eine höhere Einrückung des menschlichen Wissens in das göttliche oder als christliche Vernunftweisheit.

So kommt es, daß objektiver Seits die allgemein-religiöse und christliche Logosoffenbarung, daß subjektiver Seits die Theilnahme an der allgemeinen Gottesnatur und an der dreipersönlichen Gottesnatur, an der allgemeinen Gottesvernunft und an der dreipersönlichen Gottesvernunft in den Darstellungen Fr. Baaders wie J. Böhmes selten klar unterschieden werden.

Doch wäre es ein großer Mißgriff, in der relativen Einheit beider Offenbarungen den relativen Unterschied beider zu übersehen. Theilen sie auch die gemeinsame Abkunft aus Gott und die gemeinsame Bestimmung für die menschliche Vernunft und deren Vollendung, so sind sie dennoch specifisch unterschieden. Die dreipersönliche (christliche) Gottesoffenbarung ist unendlich erhaben über die blos wesentliche. Sie ist eine unendlich reichere Gnadenmittheilung Gottes, macht unendlich gottförmiger als die letztere, ist ihr also weit übergeordnet. Die letztere ist zwar übernatürlich, wie die erste, muß aber selber wieder als basische Voraussetzung, als natürlicher Grund für diese ihr übergeordnete Gottesoffenbarung angesehen werden nach dem Geiste dieser Lehre.

Die Vernunftweisheit umfaßt also die niedere und

und die höhere Gottesweisheit, ist aber selber unbegrenzt und universell. Nur der Erkenntnißweise nach, nicht den Erkenntnißobjekten nach unterscheidet sich die philosophische Wissenschaft von den vorphilosophischen (mathematischen und positiven) Wissenschaften, von der theologischen insbesondere. Das der Philosophie eigenthümliche Erkenntnißobjekt steht also zu dem der christlichen Theologie eigenthümlichen Erkenntnißobjekte so wenig in Unterordnung wie zu dem einer andern Wissenschaft; die Philosophie ist in materieller Hinsicht, d. h. dem ihr eigenthümlich zukommenden Erkenntnißinhalte nach der Theologie nicht untergeordnet im Sinne der wissenschaftlich-traditionellen Formel: philosophiam esse ancillam theologiae. Das Gesammtobjekt aller Wissenschaften, einschließlich der theologischen, ist auch das der philosophischen Wissenschaft eigenthümliche Objekt; letztere hat Alles spekulativ zu durchdringen, zu gestalten, steht also nach keiner Seite hin im Dienst- oder Unterordnungsverhältnisse, weil sie das „Alpha und Omega aller andern Wissensweise derselben Gegenstände" ist. An einer Universität, deren Organisation dem wahren Begriffe der Wissenschaft entspräche, müßten also die mathematischen, naturwissenschaftlichen und historischen Fächer von den eigentlich philosophischen ausgeschieden werden, um sammt den medicinischen, staatswirthschaftlichen, theologischen Facultätsfächern die Voraussetzung zu bilden für dieselben. Philosophisch-propädeutische Fächer mögen in die speciellen Berufswissenschaften einführen; die philosophischen Wissenschaften von dem ihrer Natur entsprechenden höhern Standpunkt aus sollten den Abschluß des ganzen Universitätsorganismus bilden für diejenigen wenigstens, welche die Gabe hiefür von Gott empfangen haben*).

*) W. VIII., 215 wo Baader noch ziemlich allgemein die Einsicht vermißt, daß „die Philosophie, nicht neben allen übrigen Wissenszweigen bestehend, auch in diesen nicht ihre Grenze findet, wohl aber sie durchdringend und den ganzen Kreis der Bestimmtheit in ihnen durchlaufend, nur in sich zurückkehrt. Weßwegen man es als ein verkehrtes Thun zu rügen hat, daß noch immer die Studirenden aus den Hörsälen der Philosophie in jene der sogenannten positiven Wissenschaften der Geschichte, der Theologie, der Medicin, des Jurisprudenz 2c. treten anstatt daß sie umgekehrt

2. Das Princip, daß die menschliche Vernunft und Vernunftweisheit nur im Dienste der göttlichen Offenbarung zur Vollendung kommen könne, ist verschiedener Auffassungen und Gestaltungen fähig wie wir bisher gezeigt zu haben glauben. Es kann sogar im pantheistischen Sinne aufgefaßt und gestaltet werden; daß die Kreatur irgendwie von dem ihr immanenten absoluten Wesen unterschieden sei und nur durch letzteres zur Vollendung kommen könne, daß die menschliche Vernunft nur im Dienste der unpersönlichen oder persönlichen Gottesvernunft zur Vollendung kommen könne, das kann selbst vom pantheistischen Standpunkte aus behauptet werden. Es kann um so mehr im Sinne des Theismus und im Sinne des christlichen Schöpfungs-Theismus verstanden und ausgesagt werden. Jeder Standpunkt auf dem weiten Boden eines christlichen Theismus kann sich der Formel: die Vernunft müsse im Dienste der christlichen Gottesoffenbarung stehen, um zu ihrer Vollendung zu kommen, möglicher Weise in verschiedenstem Sinne bedienen: in mehr rationalem, theosophischen, mystisch-innerlichem, positiven Sinne u. s. w. Es wäre eine große Täuschung, wenn man glauben würde, jene Formel müsse schon eo ipso denjenigen Sinn haben, den sie patristischen und scholastischen Zeiten hatte. Es kommt also auf die specielle Frage an: wie verhält sich der oben dargelegte Standpunkt zur altkirchlich-mittelalterlichen Grundanschauung? Wie verhält sich das Grundprincip seiner Lehre: die Philosophie könne nur in und durch Gott, nur im Dienste der christlichen Offenbarung zur Vollendung kommen, zu dem gleichlautenden mittelalterlichen Principe, das in der traditionellen Formel: philosophiam esse ancillam theologiae seine stereotype Ausprägung fand?

Das Richtige ist wohl dieses. Fr. Baader hat zwar jene

---

und nachdem sie die Hörsäle der letztgenannten Wissenschaften verlassen und diese Wissenschaften vom empirischen Standpunkte aus sich eigen gemacht haben, in die Hörsäle der Philosophie treten sollen, damit jeder insofern ihm Gott hiezu die Gabe verliehen, von einem höhern Standpunkte, dem wahrhaft genialen, aus seiner Wissenschaft mächtig werde." Ebenso I., 337 — 8 mit den Bemerkungen Hoffmanns.

scholastische Formel aufgegeben, weil er der Philosophie eine viel universellere Begriffsfassung unterstellte, aber die jener Formel zu Grunde liegende Anschauung hat er nicht aufgegeben. Alle Theilnahme unserer Vernunft an der höhern göttlichen Vernunft in lebendigem Glauben und Vertrauen, vorzüglich im christlichen, gilt ihm als Vernunftweisheit; in spekulativer Fassung heißt sie Philosophie. Dieser universellen Begriffsfassung zufolge kann die Philosophie nicht mehr als Dienerin der Theologie formulirt werden. Nichtsdestoweniger wird der specifische Unterschied der ersten und der zweiten Schöpfung, der ersten und der zweiten Lebensgeburt des Menschen, der sog. natürlichen und der im theologischen Sinne des Wortes übernatürlichen Gnade nicht in Abrede gestellt. In Folge dessen wird auch der specifische Unterschied der allgemein religiösen und der christlichen Vernunftweisheit nicht in Abrede gestellt. Der Thomistische Unterschied von reinem Vernunftlichte und dem höhern Gnadenlichte bleibt unbeschädigt erhalten. Auch der Unterschied einer allgemein-religiösen Philosophie und einer spekulativen Theologie wird von diesem Sandpunkte aus zugegeben, wenn nur diese beiden Theile als Momente der Einen und gesammten Philosophie begriffen werden. Den specifischen Unterschied dieser beiden Ordnungen hat Fr. Baader vielfach auf eine weit strengere Weise betont als viele theologischen Systeme der letzten Jahrhunderte; denn oft haben diese den qualitativen Unterschied derselben zu einem nur quantitativen Gradunterschiede herabgedrückt. Darauf kommt zuletzt sicherlich mehr an, als ob man das Wort: Philosophie im engern (scholastisch-traditionellen) oder im weitern Sinne einer allumfassenden Wissenschaft nehme.

3. Fr. Baader will den Thomistischen Dualismus von Natur und Gnade, von natürlichem Erkennen und übernatürlichem Glauben, von natürlicher Vernunftwissenschaft und Theologie nicht aufgeben trotz des im Geiste J. Böhmes gehaltenen Supranaturalismus. Natürlich heißt nach scholastischem Sprachgebrauche, was zur Natur eines Wesens in substantieller oder accidenteller Weise gehört, was ein debitum naturae ist, obwohl es von einem an sich übernatürlichen Principe entspringt und zu ihm hinführt.

Das allgemeine Gottesbewußtsein heißt natürlich, weil es in seiner Entstehung, Ausbildung und Vollendung zur Natur, zum Ziele des Menschen gehört, obwohl es der Offenbarung eines an sich übernatürlichen Principes sein Dasein verdankt. Nach der erstern Rücksicht nennt es Fr. Baader natürlich im Sinne der Thomistischen Lehre, im zweiten Sinne nennt er es übernatürlich im Sinne der J. Böhm'schen Lehre, was sich nicht widerspricht. Diejenige Offenbarung Gottes, welche die Natur der menschlichen Intelligenz begründet, folglich als ursachliches Anfangs- und Endprincip zu ihr gehört, bildet eine Voraussetzung für die specifisch-christliche Offenbarung des dreipersönlichen Gottes. Diese letztere heißt wieder übernatürlich nach dem Sprachgebrauche J. Böhmes, sofern sie aus einem übernatürlichen Principe entspringt gleich der ersten Offenbarung Gottes; sie heißt auch übernatürlich nach scholastischem Sprachgebrauche, sofern sie nicht wie die erste Offenbarung zur Natur der menschlichen Intelligenz gehört, sondern ein indebitum, ein superadditum für dieselbe bildet.

In einem höhern Sinne des Wortes kann sie selbst im Geiste der scholastischen Sprachweise wieder natürlich heißen, sofern sie nämlich zur höhern Gnadenausstattung, zur höhern Gnadennatur des Geschöpfes gehört. Die zwei Worte „natürlich" und „übernatürlich" werden also von Fr. Baader in einem sehr wechselnden Sinne angewendet, um den Dualismus der geschöpflichen und göttlichen, der allgemein-religiösen und der christlichen Ordnung zu bezeichnen und in ebenso wechselndem Sinne, um damit die verschiedenen höhern und niedern Dualismen der geschöpflichen Ordnungen und der ihnen entsprechenden göttlichen Offenbarungen zu bezeichnen. Ein solch wechselnder Sprachgebrauch ist aber nur zu leicht geeignet, Mißverständnisse, Irrungen und Verwirrungen zu erzeugen*). Er fordert ein genaues und sorgfältiges

---

*) Der strenge Anschluß an den traditionellen Sprachgebrauch dürfte darum unbedingt vorzuziehen sein. Vergleiche die trefflichen Erörterungen von Kleutgen, Theol. d. V. II., 5 — 10. 59 ff. Scheeben Natur und Gnade S. 13 ff.

Studium, wenn man sicher gehen will in der Sinnesauffassung einer bestimmten Stelle, eines bestimmten Schriftwerkes und erschwert das Verständniß nicht auf geringe Weise.

Obwohl also Fr. Baader sich vorherrschend den Einflüssen J. Böhmes hingibt, so will er doch mit den Grundanschauungen der scholastischen Glaubens- und Gnadenlehre, wie sie in dem Sprachgebrauche der Schulen ihre feste Verkörperung gefunden haben, nicht gewaltsam brechen. Seine Absicht zielt nur auf eine reichere, lebendigere Aus- und Durchbildung derselben hin, obwohl die Ausführung selbst eine mangelhafte geblieben ist. Die moderne Trennung der Philosophie von der religiösen Tradition, nämlich von der christlichen, beim Eingehen der scholastischen Philosophie wirkte auf ihren Gang störend zurück. Die Philosophie muß aus dieser ihrer Abkehr wieder zum ersten Gegebenen zurück, obwohl sie „durch diese Vermittlung durchgegangen in höherer Potenz erscheint, sowie der wiedergekehrte Sünder höher steht als da er noch im ersten unmittelbaren Unschuldszustande sich befand." Die Elemente des Spekulativen und Historischen haben sich seit dem Eingehen der scholastischen Philosophie getrennt; jenes ist in Destructivität, dieses in Versteinerung ausgeartet, deren lebendige Reunion soll wieder bewirkt werden. Dieses kann aber nur dadurch geschehen, daß die Philosophie zum Glauben zurückkehrt. Es gibt kein Wissen ohne Glauben (geloben) an einen höhern „Auctor", der sich in der äußern und innern Offenbarung bezeugt. Der Glaube ist das Apriori des Wissens für Jeden, der noch nicht direct schaut wie das Dienen das Apriori des Herrschens ist. Jeder Glaube ist nämlich ein Dienst, ein Unterwerfungsact an einen Anderen, dem man glaubt (vertraut). Die Philosophie hat die Einsicht zu gewinnen in die „Identität des: non credam unserer Zeit mit dem: non accipiam und non serviam und daß es folglich nicht der wahre Freiheitssinn, sondern der Geist der Empörung ist, welcher sich in diesem Unglauben ausspricht." „Alles Erkennen der Kreatur, insofern es von einer Gabe und einem Empfangen ausgeht und durch dieses Empfangen vermittelt wird, geht vom Glauben aus und Anselmus v. C. hat darum Recht, wenn er sagt: credo ut intelligam, so-

wie Thomas von Aquino, wenn er sagt: oportet eum credere qui discit."*). Von der höhern christlichen Glaubenserkenntniß unterscheidet Fr. Baader im Anschluße an Thomas die natürliche Gotteserkenntniß. Er bekennt mit ihm die „Unvernünftigkeit des Pantheismus auch schon im Naturlicht", stimmt also dessen Satz bei „per rationem naturalem cognoscimus habitudinem Dei ad creaturas, quod omnium sit causa et differentiam creaturarum ab ipso, quod non est aliquid eorum, quae ab ipso causantur." **)

Vielfach polemisirt Baader gegen die Existenz einer Naturreligion, Naturtheologie, eines Naturrechts, einer natürlichen Moral u. s. w.***). Liegt vielleicht hierin ein Bruch mit dem scholastischen Dualismus des Natur- und Gnadenstandes? Wie aus den unbestimmten Textesäußerungen zum Theil hervorleuchtet, scheint damit nur die historische Existenz eines solchen von allen höhern Gnaden entblößten Naturstandes verworfen werden zu wollen, besonders dem die „göttliche Charis" läugnenden Deismus gegenüber. Darüber aber, daß ein purer Naturstand nie eine historische Wirklichkeit war, sind auch alle Scholastiker und Nachscholastiker ziemlich einig; nur eine abstracte Möglichkeit sprechen sie ihm zu, was den Bajanisten, Jansenisten und Augustinianern gegenüber von nicht geringer principieller Bedeutung war †).

---

*) W. I., 175. 238 — 9. III., 336. VIII., 19, 204. IX. 328. XIV. 334.

**) XIV. 246 nach S. th. I. q. 12 art. 12. Er schließt sich völlig der Glaubenstheorie des hl. Thomas an XIV. 330 — 335

***) W. I. 101. 114. 144. VII. 82 — 83. X. 111.

†) Ein Theil der Scholastiker, z. B. der heil. Thomas und seine Schule behaupteten, der erste Mensch sei im Stande der heiligmachenden Gnade, deren Frucht und Wirkung die Integrität der Seele (zur Beherrschung der natürlichen Leidenschaften) und die leibliche Unsterblichkeit sei, alsogleich erschaffen worden. Ein anderer Theil der Scholastiker, z. B. Duns Scotus und seine Schule behaupteten, der erste Mensch sei erst später in den Stand der heiligmachenden Gnade eingesetzt worden, aber schon vom ersten Augenblicke an mit den Gaben der Integrität und Unsterblichkeit ausgerüstet worden. Daß der erste Mensch also nie in puris naturalibus existirte, darin sind beide Theile einig und die zwischen ihnen schwebende Streitfrage ließ das Tridentinum (sess. V.) unentschieden.

Die Thomistischen Unterschiede von status naturalis, supernaturalis, status gloriae läßt Baader unverrückt stehen. Der Naturstand der Kreatur ist ein „Unganz- und Unfertigsein." Gott allein ist die vollkommene Glückseligkeit natürlich, wie Thomas mit Recht lehrt*). Die natürliche Leiblichkeit, Erkenntniß, Glückseligkeit, Willensstrebung ist noch eine unganze, wie Thomas mit Recht lehrt. Doch eine solche unganze Kreatur ohne alle heiligmachende Gnade, ohne alle Gnade der geistigen und leiblichen Integrität hat nie existirt nach Thomas Lehre. Der reine Naturstand als solcher hatte weder vor dem Engel- und Menschenfalle eine historische Geltung noch nach demselben; die fallenden Engel fielen unter den reinen Naturstand hinab und die fallenden Menschen wurden von der Gnade Gottes aufgehalten und wieder aufgerichtet**).

Wir finden also keinen hinreichenden Grund zu der Behauptung, daß Baader den Thomistischen Unterschied des Natur- und Gnadenlichtes, der praeambula fidei und der articuli fidei, der natürlichen und der übernatürlichen Mysterien, der natürlichen Erscheinungen und natürlichen Wunder (mira) und der übernatürlichen (mirabilia und miracula) nur aus äußerlicher Accomodation festhalten, in Wahrheit aber, d. h. der eigentlichsten Absicht seiner Gnosis nach denselben auflösen und verwischen wollte. Wohl verlangt er, daß man die Mysterien des Christenthums als einen Samen betrachte, der in unserm innern Leben und Erkennen sich aufschließen, auswachsen und Früchte bringen soll, wohl verlangt er, daß man die Unerschöpflichkeit der in jenen Mysterien sich öffnenden Lichtquellen anerkenne, daß man wirklich Licht aus ihnen schöpfe, daß man sie nicht versiegelt und verschlossen halte wie die Wächter das Grab des Erlösers***). Damit ist aber der Thomistische Dualismus nicht im Principe verwischt und aufgegeben.

Wohl schweben in den Baader'schen Schriften die natürliche

---

*) S. th. I. q. 62, Art. 4 resp.

**) W. XIV. 269 ff.

***) W. IX. 15.

Wirkens-, Willens- und Wissenskraft (Magie) und die übernatürliche oft ohne feste Umrißzeichnungen ineinander, wohl werden sie mehr in ihrer concreten Verschlungenheit als in ihrer abstrakten Geschiedenheit vorgeführt, doch will damit wohl nicht der mittelalterliche Dualismus des Natürlichen und Uebernatürlichen gelängnet werden. Wohl nimmt Fr. Baader, um innerhalb des sogenannten Nachtgebietes der menschlichen Natur die Erscheinungen der Sympathie, des magnetischen Seelenverkehrs, des Fernsehens und Fernwirkens erklären zu können, einen unmittelbaren Contact, eine actio in distans, ein Ineinanderleben der Kreaturen an schon im diesseitigen Lebenszustande, wohl tritt er damit in Gegensatz zur scholastischen Theorie, die nur einen mittelbaren Wissens- und Wirkenscontact entfernter Objekte zugibt, doch die meisten neuern Anthropologen, auch J. v. Görres in seiner „Mystik" huldigen der nämlichen Grundanschauung, ohne den Dualismus des Natürlichen und Uebernatürlichen dadurch untergraben zu wollen. Eine andere Grenzregulirung, vorgenommen zu dem Zwecke, um gewisse Thatsachen der modernen Psychologie als natürlich-mystische erklären zu können, ohne sie als Erscheinungen dämonischer oder heiliger Mystik betrachten zu müssen, ist noch keine Verläugnung der Grenze. Letzteres wäre sie noch nicht, selbst wenn sie der That nach eine falsche, eine gefährliche Grenzregulirung wäre. Baader wollte den Somnambulismus nicht mit der religiösen Extase der Heiligen verwechselt wissen. Der erstere ist ihm eine Anticipation des leiblosen (außernatürlichen, präternaturalen) Zustandes der Seele, welche in dieser ihrer momentanen Entleibtheit den dämonischen Einflüssen nur zu sehr ausgesetzt ist, letztere ist eine Anticipation des übernatürlichen Auferstehungs- und Verklärungszustandes*).

4. Wie vollendet sich nun das natürliche Leben der Kreatur durch die christliche Gnade? wie vollendet sich das natürliche Erkenntnißleben der Vernunft durch den theologischen Glauben? Welches ist die Dialektik dieses Vollendungsprozesses nach Fr. Baader? Das natürliche Leben in der Unruhe seiner leiblichen

*) W. XIII. 97, XV. 250, 285 — 290.

und seelischen Kräfte ermangelt noch der höhern Integrität, der höhern Ausgleichung oder Versöhnung. Beziehungsweise ist es zwar in sich vollendet, lebt sich also wie alles Leben aus in einem Ternare von Thesis, Antithesis, Synthesis und bildet für diese drei Lebensmomente selber das Ein- und Umschließende (das nichtgezählte Vierte — Quaternar). Beziehungsweise dagegen ist dieses natürliche Leben noch unvollendet in sich selber, noch ohne die höhere freimachende Integration, noch in unruhiger, negativer Bewegung begriffen, zuständlich unfrei troß aller Wahlfreiheit der intelligenten Kreaturen; also hat auch der Lebensternar, in welchem es sich bewegt, beziehungsweise noch eine unruhige, verzehrende, feurige Natur, also vorherrschend die Natur eines Feuerternars. Ganz anders das übernatürliche Gnadenleben! Es integrirt, harmonisirt, beruhigt, erfüllt, befreit, rechtfertigt, heiligt, verleiht die höhere Gottessohnschaft. Der Ternar, in dem es sich auslebt als das Ein- und Umschließende von dessen drei Lebensmomenten, hat deßhalb auch eine freundlich leuchtende Natur, also vorherrschend die Natur eines Lichtternars. Das natürliche Leben ist höchst reell, stellt eine Fülle ringender Kräfte dar, aber im Widerstreite dieser Kräfte fühlt es sich beziehungsweise noch leer und schwer und ermangelt noch der den Widerstreit ausgleichenden Idealität. Umgekehrt ist das übernatürliche Gnadenleben abgesehen vom natürlichen höchst ideell, höchst leicht und licht, aber noch ohne reellen Lebensgrund, in dem es sich auswirken könnte. Das natürliche Leben ist in der Unruhe seiner Bewegung ein dreiuneiniges, es ermangelt noch der höhern Einigung seiner Kräfte. Umgekehrt ist das übernatürliche Leben in der idealen Ruhe seiner Bewegung ein dreieiniges, ermangelt aber noch als solches der Geschiedenheit, der Uneinsheit der natürlichen Lebenskräfte. Ihre beiderseitige Durchdringung bildet erst die Wahrheit nach dem Satze: gratia perficit naturam. Die Doppellogik des höhern und niedern Ternares muß sich zusammenschließen; erst dadurch d. h. erst im Septenare entsteht das vollkommene Leben als Ein- und Umschluß der natürlichen und übernatürlichen Lebensbewegung. In Folge dieser Einigung, wenn

nämlich das Licht der Gnade die Natur blitzartig berührt, (der Blitz als verbindendes Moment beider ist der Vater des Lichtes), wird dieses Gnadenlicht von der natürlichen Intelligenz des Menschen entweder als bloßes Gesetz, als bloße niederdrückende Auctorität empfunden oder auch als die höhere Freiheit. Der Dienst dieser Auctorität wird entweder als ein unfreier Dienst, von dem man sich zu emancipiren sucht, empfunden oder als ein freier, weil freimachender Dienst, welcher der Natur erst verleiht, was sie aus und in sich selber erstrebt, aber nicht erreicht — ihre zuständliche Freiheit nämlich.

Durch eine solche Dialektik suchte Baader das mittelalterliche und moderne Princip zu versöhnen. Diese Dialektik (Logik) hat eine ganz allgemeine Natur und erleidet je nach den verschiedenen Regionen kreatürlicher und göttlicher Lebensoffenbarung die verschiedensten concreten Gestaltungen. Diese Dialektik unter dem Schutte J. Böhm'scher Terminologien hervorzuholen, in klarer Einfachheit und nüchterner Strenge darzustellen, deren Stärke und Mangelhaftigkeit sowohl an sich als auch historisch zu beleuchten z. B. in Verhältniß zum Aristotelisch-Thomistischen, Hegel'schen, neu-Schelling'schen System, wäre eine besondere und zwar keine geringe Aufgabe.

Innere und äußere Offenbarung Gottes nach Fr. Baader.

1. Wenn nun das „Uebervernünftige das die Vernunft der Kreatur Vollendende", wenn Gott ein Vollender der Vernunft, nicht ein Zerstörer derselben ist *), wie nun? ist die Vollendung der Vernunft eine bloß innerliche oder auch eine positiv-historische? wie verhält sich die innerliche, mystische Theologie zur positiven? wie das innerliche Gnadenlicht zum äußern Glaubenslichte der Kirche? Dieses ist der zweite der oben vorgelegten Punkte.

Darüber kann wohl kaum ein Zweifel bestehen, daß Baader durch seine spekulative Mystik das positive Dogma des Katholicismus oder vielmehr das, was er dafür hielt, nicht auflösen und verflüchtigen wollte trotz seiner vielfachen unionistischen Bestrebun-

*) W. VIII. 208.

gen. An der Mystik, die sich von der Kirche losgerissen habe, müsse „eine chemische Scheidung des Irrthums von der Wahrheit" vorgenommen werden, denn der Irrthum sei nur kräftig „durch den Rest der allgemeinen (katholischen) Wahrheit, den selber als ursurpirt noch festhält" *). Da jedoch Baader manchen Irrthümern dogmatisch-historischer und canonistischer Natur, insbesondere hinsichtlich des Verhältnisses der römisch-katholischen Kirche zur orientalischen und hinsichtlich des Primates verfiel, was wir gegenwärtig nicht näher begründen können **), da er dieselben sogar mit Bitterkeit vertheidigte, so mußte der Verdacht entstehen, als ob er die mystische Wissenschaft zur obersten Schiedsrichterin aller positiven Religionen habe einsetzen wollen. Doch die formelle Intention, sich von der Lehrauctorität der katholischen Kirche zu entfernen, stellte er immer in Abrede.

2. Der positive Auctoritätsglauben soll nicht geschmälert werden. Alle Lehren des Christenthums sollen vermittelst desselben angenommen werden; sowohl diejenigen, welche sich auf bloß zeitliche Thatsachen biblischer Natur als diejenigen, welche sich auf Ewiges, das in der Zeit zum Vorschein gekommen ist, beziehen. Die Lehren der letztern Art haben eine Bedeutung für Alle, sollen ihre Wahrheit also auch an Allen und in Allen erwahren, erfüllen, erproben. Die christlichen Wahrheiten, z. B. von der Kraft des dreipersönlichen Gottes, des Sohnes (Versöhners) und des ihn erzeugenden Vaters und des Heiligers, von Gnade und Wiedergeburt, von der Freiheit der Kinder Gottes und der Theilnahme an der göttlichen Natur (II. Petr. 1, 4) u. s. w. müssen sich inwendig auch als Wahrheiten für die Intelligenz und das Gemüth des Menschen zu offenbaren vermögen. Die Erhebung, Befreiung, Beseligung, welche die Lehre des Christenthums dem innern Menschen gewährt, gehören nicht zu den geringsten Vernunftbeweisen dafür, daß diese Lehre wahr sei und daß sie auf die Wahrhaftigkeit des sich offenbarenden Gottes hin

*) Vergl. sein Urtheil über J. Böhme VII. 77.

**) Vergl. die Einl. von Prof. Dr. Chr. Schlüter in dem vierzehnten Band der Baader'schen Werke.

mit übernatürlicher Gewißheitskraft geglaubt werden solle. Nicht bloß die äußere Einführung jener Lehre in Wundern und Weissagungen, nicht bloß die äußere Wirksamkeit derselben im Leben der Kirche, nicht bloß das äußere Zeugniß ihrer primären und secondären Träger, auch die innere Wirksamkeit, das innere Zeugniß derselben, auch die innern Gnadenerfahrungen und Gnadenwunder sind als apologetische Glaubwürdigkeitsbeweise für die Wahrheit der christlichen Offenbarung anzusehen und von jeher dafür angesehen worden*). Nicht bloß die Manifestation des Christenthums in der Menschheit außer mir, auch die Manifestation desselben in mir ist ein vernünftiges Creditiv für dessen höhere Wahrheit und hat von jeher als solches gegolten.

Daß Gott außer uns geredet hat in den Propheten und Wunderthätern und fort und fort noch rede in seiner Kirche und daß sein Wort Wahrheit sei, dies ist das Princip der positiv-theologischen Wissenschaft des christlichen Glaubens. Daß dieser nämliche Gott, welcher da außer uns geredet hat und redet auch in uns geredet habe und fortwährend rede, wenn wir auf seine Stimme hören und ihr glauben und daß auch dieses sein Wort Wahrheit sei, ist das Princip der mystisch-theologischen Wissenschaft des christlichen Glaubens. Namentlich durch diese letztere gewinnt die philosophische Vernunftwissenschaft ihre Vollendung und verwächst mit ihr zu einem innigen Ganzen.

Die positive und die spekulativ-mystische Theologie haben demnach ein und dasselbe Problem, nämlich „zu zeigen, daß, da der Mensch glauben muß oder des Glaubens so wenig als des Wissens sich entschlagen kann . . an Wen er von seiner Vernunft Gebrauch machend glauben soll und nicht soll“**). Dieses gemeinsame Problem suchen sie nur auf verschiedene Weise zu lösen.

Damit glauben wir die Grundanschauungen Fr. Baaders in diesem Punkte auf selbstständige Weise ausgesprochen zu haben. Die innere Lebensbegründung kommt nur zu Stande durch eine äußere Lebensbegründung; denn bevor ich die

---

*) W. VIII., 34 ff. 208 IX., 328 u. s. w.
**) W. I., 347.

christliche Lehre auf den Grund innerer Erfahrung hin glaube, muß ich sie zuerst von Außen her erfahren und im historischen Auctoritätsglauben aufgenommen haben unter Assistenz der göttlichen Gnade. Der innere und der äußere Beweisgrund, die „innere und die äußere Auctorität", der mystische und der historisch-positive Christen- und Kirchenglauben dürfen nur unterschieden, aber nie getrennt werden; „Centrum und Peripherie, inneres und äußeres Zeugniß, wie inneres (heimliches) und äußeres (weltkundiges) Geschehen sollen nie getrennt werden," „denn auf zweier Zeugen (des innern und des äußeren) Mund beruht die Wahrheit, welche den sie Erkennenden freimacht" *). In diesem Sinne wird gefordert, daß man die Dogmen nicht als „bloße Mumien oder historische Antiquitäten" auffaße, oft mit bittern Ausfällen gegen den Obscurantismus der „Blind-Auctoritätsgläubigen." In diesem Sinne wird nach dem Satze: omnia fiunt eadem sed aliter eine organische Entwicklung, Explication des Dogmas nicht bloß für das kirchliche Bewußtsein sondern auch für das innere Leben des Einzelnmenschen in Anspruch genommen. Insbesondere im philosophischen Erkenntnißleben des Einzelnen soll es sich auswachsen und Früchte des Geistes bringen.

Vom gegebenen Wissen des Dogmas aus (nemo credit nisi videns) muß durch den Glauben zum aufgegebenen spekulativen Wissen vorgeschritten werden. Das Wissen (Bewußtsein) des Dogmas wird gegeben durch äußere Erfahrung (ex auditu); es begründet den gegebenen theoretischen Glauben d. h. die unfreie Pflicht, Verbindlichkeit desselben und wird dadurch zu einem der freien Kreatur aufgegebenen Glauben d. h. zum praktischen Auctoritätsglauben (nemo credit nisi volens). Die Verwirklichung dieses Glaubens durch das Experiment des Lebens begründet eine innere Erfahrung, ein erlebtes Wissen von der Wahrheit des Dogmas. Dieses Wissen ist theils ein aufgegebenes nach rückwärtshin theils selber wieder ein gegebener Anfang für weitere Aufgaben. Es ist ein neuer Beweisgrund des theoretischen und praktischen Glaubens. Der so entstandene Glaube ist ein innerlicher, my-

*) W. I., 325. 348. VIII., 319

stischer an der Stelle des früheren bloß historischen Glaubens. Es ist ein Glaube an die Wahrheit der innern Lebenserfahrung, des christlichen Experimentalwissens nach dem Ausspruche Christi: Wenn Jemand den Willen dessen thut, der mich gesandt hat, so wird er inne werden, ob diese Lehre von Gott ist, oder ob ich aus mir selber rede (Joh. 7, 17). Dieser innere Glaube auf eigenes Experiment, auf eigenes Wissen hin kann endlich auswachsen in das dem Menschengeiste aufgegebene spekulative Wissen. Dieses ist zwar nicht ein „Vonsichselberwissen," wohl aber ein „Selberwissen" der christlichen Fundamentaldoctrinen auf eigene Erfahrung hin *).

Schlußcharakteristik der Baader'schen Offenbarungstheorie.

Mit diesem Allem dürfte nun gezeigt worden sein, daß die Philosophie Fr. Baaders einen völlig universellen, dienstlosen Character angenommen habe, ohne den scholastischen Anschauungen über den Unterschied und das Verhältniß des natürlichen und übernatürlichen, mystischen und positiven Erkennens entsagen zu wollen. Inwiefern wird man nun berechtigt sein, sein System gleich verschiedenen andern Systemen der Neuzeit als „relativen Supranaturalismus" zu bezeichnen?

Allerdings kann man den von ihm vertretenen Supranaturalismus in gewissem Sinne als einen relativen bezeichnen. Erstens in dem Sinne als er den Gegensatz von Natur und Gnade nicht als einen absoluten Gegensatz indifferenter, beziehungsloser Elemente betrachtet, als er im Niedern immer schon das Höhere (das complementum gratiae) angelegt findet, um es dialektisch durch dasselbe zu vermitteln, wenn auch nicht aus demselben zu schöpfen. Zweitens kann er so bezeichnet werden, sofern Natur und Gnade nur beziehungsweise im specifisch theologischen Sinne gefaßt werden, beziehungsweise aber in einem viel universelleren Sinne. Die natürliche Schöpfung, die der äußern und innern Gnadenoffenbarung des Christenthums zur Basis dient, besteht ja selber wieder aus verschiedenen Ordnungen, deren jede

*) W. X., 23 — 24. I., 364. VIII., 19, 22 — 23. 344 u. s. w.

ein Gnadenwerk Gottes ist und eine relativ-niedrigere Natur zu ihrer Basis hat.

Ein relativer Supranaturalismus dagegen in dem Sinne, als ob der specifische Unterschied der Naturordnung und der theologischen Gnadenordnung nur eine Geltung hätte auf dem Standpunkt des gemeinen, des unaufgeklärten Glaubens, nicht aber auf dem der höhern Bildung, ist den Grundanschauungen Fr. Baaders durch und durch fremd. Ebenso fremd ist ihm ferners die Lehre Günthers u. A., daß der Dualismus der natürlichen und theologischen Gewißheit nur für die ausserphilosophische Bewußtseinssphäre des philosophirenden Subjekts Bestand und Geltung habe, nicht aber für letzteres in seiner reinphilosophischen Eigenschaft. Bilden ja nach seiner Lehre die Erfahrungen des mystischen Gnadenglaubens und des letzteren vorausgehenden positiven Auctoritätsglaubens den Grund für alles höhere spekulative Wissen im Sinne der fides praecedens intellectum.

Wenn Fr. Baader einem relativen Supranaturalismus verfehlter Art gehuldigt hätte, so wäre der Grund nicht sowohl darin zu suchen, als ob er den specifischen Unterschied der natürlichen (allgemein-religiösen) und der dreipersönlichen Gottesoffenbarung mißkannt hätte, sondern vielmehr darin, daß er die äußere (kirchliche) und innere Gnadenoffenbarung Gottes, die christliche Wiedergeburt und Vergöttlichung des Menschen, die Genialität und Classicität des höhern Gnadenmenschen als eine Art von göttlicher Vernunftnothwendigkeit aufgefaßt hätte etwa im Sinne der potentia ordinata Noris, Bellelis und Bertis. Von einer ganz andern Seite her wäre der Begriff der freien Gnade Gottes hiemit ins Schwanken gebracht. Der immanente Offenbarungsproceß Gottes erschiene als ein höher und höher gehender Naturirungsproceß, bis er endlich in der vergöttlichten Natur des wiedergebornen und glorificirten Menschen, dieser Wohnstätte des dreipersönlichen Gottes, sein volles Bildniß (imago gratiae et gloriae) ausgewirkt hätte, ohne daß der göttlichen Freiheit hiebei ihr gebührendes Recht gewahrt würde. Wenn aber dieses, dann käme es vor lauter Natur und Naturproceß zu keiner eigentlichen Gnade; das physiologische Moment der Gnade

würde das Ethische nahezu oder ganz verschlingen, der wahre Gnadenbegriff ginge unter. An dieser Centralfrage über „göttliche Freiheit und Nothwendigkeit" endet jedoch unsere historische Untersuchung. Eine solche würde zeigen, daß es wenigstens nicht in der spekulativen Absicht Fr. Baaders lag, jenem Naturproceße die freie ethische Unterlage zu entziehen.

In größerer oder kleinerer Entfernung von allen bisher geschilderten Lehrrichtungen haben sich diejenigen Männer gehalten, die man unter dem Namen der katholischen Tübinger Schule zusammenzufassen pflegt, obwohl sie keine streng geschlossene Schule bilden und sich in freier Selbstständigkeit bewegen.

V. Die Tübinger Schule.

Dahin rechnet man vom theologisch-philosophischen Standpunkte aus, den wir hier allein im Auge haben: v. Drey, v. Hirscher, Staudenmaier, v. Kuhn, Berlage, Dieringer, Mattes u. s. w.

Staudenmaier hat sich theilweise dem Systeme Günthers geneigt erwiesen*); doch nicht im Ganzen, nicht in den durchgreifendsten Punkten. Er will mit Günther vom Selbstbewußtsein aus eine Verständigung gewinnen über Alles**), ohne aber hierin vom christlichen Offenbarungsprincipe abstrahiren zu wollen. Seine ganze speculative Dogmatik beruht auf dem Principe des christlichen Glaubens; die Philosophie ist innerhalb derselben nur von formellem Gebrauche***). Von der allgemeinen Religion und ihren individuellen, nationalen Bestimmtheiten unterscheidet er die christliche Religion als die wahrhaft positive†). Dem entsprechend unterscheidet er vom allgemeinen Gottesbewußtsein auf fundamentale Weise das christliche Trinitätsbewußtsein, welches er vorherrschend nach der Lehre Richards von S. Victor für das Wissen zu vermitteln sucht††).

---

*) Vergl. die Recensionen Günther'scher Schriften in der Tüb. Qu. 1832 u. 1834, in den Gießener Jahrb. für Philos. und Theol. 1834.

**) Gieß. Jahrb. 1834 S. 189 — 191.

***) Dogm. I., S. 82 ff. 147 ff.

†) Ebend. S. 11 — 13.

††) Balzer (neue theol. Briefe II. S. 106) hat völlig Recht, wenn er An-

Von den nämlichen Grundanschauungen über das Verhältniß der Vernunftwissenschaft und der christlichen Glaubenswissenschaft ging im Allgemeinen auch der hochgeachtete Lehrer von Tübingen, Joh. v. Kuhn aus. Gegenüber der unerschöpflichen Fülle und der schriftstellerischen Produktivität des großen Freiburger Theologen war er vor Allem auf die Lösung des erkenntnißtheoretischen Problemes bedacht, um sich klare und gründliche Rechenschaft zu geben über die Natur und die Gewißheitsarten der philosophischen Erkenntniß einerseits, über die Natur und die Gewißheitsart der positiv-theologischen Erkenntniß andrerseits und endlich über das Verhältniß, welches sie durch ihre Einigung in der spekulativen (philosophischen) Theologie des Christenthums zu einander eingehen. Eben diese vorherrschende, scharf ausgeprägte Richtung laßt uns die Lehre Kuhns doppelt bedeutsam erscheinen.

Diese Lehre stellt ein ziemlich geschlossenes Ganze dar von ihrem Anfange an bis in die Gegenwart herein. Schon die Abhandlung: über Begriff und Wesen der spekulativen Theologie (Tüb. Quartalschrift 1832) enthält im Keime alle Hauptbestimmungen derselben. Schon hier will Kuhn den unmittelbaren Vernunftglauben Jakobis von dessen gefühlsgläubiger Reinheit befreien d. h. ihn philosophisch bewähren und vermitteln. Schon hier will er ihn von dessen deistischer Reinheit befreien d. h. ihn durch den ebenso unmittelbaren Offenbarungsglauben des Christenthums ergänzen, um auch diesen letzteren spekulativ zu bewäh-

---

dern gegenüber die Denkprincipien Staudenmaiers mit denen von Günther nicht übereinstimmend findet. Wie in der Lehre von Glauben und Wissen huldigt Staudenmaier auch im übrigen Lehrsystem mehr scholastischen Principien, obwohl nicht ausschließend. Er vertheidigt Günther gegenüber ein angebornes, unmittelbares Gottesbewußtsein als Grund des vermittelten, setzt Gott und Welt nicht in das Verhältniß der Contraposition, sondern in das der Aehnlichkeit (Analogie), hat sich also nach Günther über den semipantheistischen Begriff Gottes noch nicht zur Idee Gottes erhoben. In der Anthropologie dagegen nahm er den Günther'schen Unterschied von Begriff und Idee, von Sinnen- und Geistseele auf, was man kaum als eine Consequenz seines Gesammtstandpunktes wird ansehen können.

ren und zu vermitteln. Diese zwei Correcturen lassen vom reinen Wesen des Jakobischen Standpunktes nur wenig mehr übrig. Wie die Lehre Kuhns in ihren jüngsten Auseinanderlegungen aufgetreten ist, so tritt sie ihren Grundzügen nach schon in jener Abhandlung auf. Als diese ihre Grundzüge erscheinen folgende: die relative Selbstständigkeit der reinen Philosophie und der positiv-christlichen Theologie, die Erbauung beider auf einem unmittelbaren Glaubensfundamente, eine bloß indirecte (negative) Apologetik dieser ihrer beiderseitigen Fundamente, die ausgleichende Vermittlung beider in der spekulativen (philosophischen) Theologie, der unvermischte Bestand beider sowohl in sich als in der beide zusammenschließenden Mitte, die Protestation sowohl gegen eine unfreie theologische Philosophie als gegen eine apriorisirte, aus Vernunftprincipien construirte Theologie. Eine geschlossene Lehr- und Lebensüberzeugung leuchtet aus diesen Grundzügen hervor.

Kuhns Lehre vom Glauben und Wissen im Allgemeinen.

1. Den Unterschied von Wissen und Glauben bestimmte er früher, insoferne noch an Jakobi sich anschließend, auf folgende Weise: „das Wissen — freilich unrichtig bezeichnet, weil Alles ein Bewußtsein, ein Wissen ist, — bezieht sich auf die mittelbaren, der Glaube auf die unmittelbaren Erkenntnisse" *). Soll aber — wie hier gefordert wird — der Glaube eine Sache der freien Persönlichkeit sein, soll er eine That der specifikativen Willensfreiheit sein, dann kann nicht jedes unmittelbare Wissen ohne Unterschied Glaube genannt werden; nur das unmittelbare Wissen eines Inhalts, welchem jenseits des Wissens eine Wirklichkeit entsprechen soll, kann dann mit Recht als Glaube bezeichnet werden. Jedes rein immanente und folglich auch evidente (augenscheinliche) Wissen soll nicht mit diesem Namen bezeichnet werden. Zu dieser allein richtigen Unterschiedsbestimmung von Glauben und Wissen ist Kuhn in spätern Schriften erst fortgeschritten. Daß Ich bin, daß Wissen und Sein in mir zusammen

*) Tüb. Q. 1832 S. 295. Jakobi und die Phil. seiner Zeit 1834 S. 37. 42. 218 (Glauben= unmittelbares Wissen oder Grundbewußtsein).

fallen, daß die idealistische bloße Einbildung hier eine Grenze hat, das glaube ich nicht, das weiß ich und kann ich nicht bezweifeln. Daß die Dinge in meinem Bewußtsein sind, das weiß ich; daß sie außerhalb meines endlichen vielfach abgebrochenen Bewußtseins wirklich sind, das weiß ich nicht, das glaube ich, das kann ich bezweifeln. Daß ein letzter Urgrund der Dinge oder ein Gott ist, das weiß ich, daß er ein überweltlicher Gott ist der Substanz nach von ihr verschieden, das weiß ich nicht stricte, das glaube ich, das kann ich möglicher Weise bezweifeln*).

Kuhn hat es sich auf das kräftigste zum Bewußtsein gebracht, daß die Kant'sche Kritik der reinen Vernunft wenigstens insofern eine fruchtbare Revolution im Gebiete des Geistes eingeleitet hat, als sie der Demonstrationswuth der frühern Schulen, die auf stricte und evidente Art die entgegengesetztesten Systeme zu beweisen vorgaben, eine systematische Untersuchung über die menschlichen Erkenntniß- und Gewißheitsquellen entgegenstellte. Ging auch Kant in das diametrale Gegentheil über, trat er vielfach sogar der Macht logischer Denknothwendigkeit zu nahe, löste er alle Gewißheit um das Wesen der Dinge und um das Grundwesen aller Wesen in das Nichts auf, das hatte seine Kritik der Nachwelt als unverlierbares Resultat überliefert, daß all dasjenige Sein, welches die Immanenz des menschlichen Bewußtseins übersteigt, weder durch eine unmittelbare noch durch eine mittelbare Evidenz erreicht werden könne, daß insbesondere die Hauptideen der Vernunft: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sich nicht mehr auf dem Wege einer solchen Evidenz weisen oder beweisen lassen, soweit sie eine für unser jetziges Vernunftauge transcendente Wirklichkeit beanspruchen. Und doch können diese Vernunftüberzeugungen nicht geopfert werden, wenn die allgemein-menschliche Vernunft, die uns mit moralischer Nothwendigkeit dieselben aufdrängt, nicht eine von Haus aus lügnerische sein soll. Sie können nicht geopfert werden, wenn die gemeine Menschenvernunft nicht vielmehr eine „Unvernunft" sein soll, die glücklicher Weise als solche entdeckt und ent-

*) Dogm. 1. Aufl. 1846 I. S. 56—58.

larvt wird durch die — man weiß freilich nicht woher gekommene „spekulative Vernunft" dieses oder jenes philosophirenden Individuums. Muß nun einmal der Mensch dieser Zeit glauben, sei es entweder an die Wahrhaftigkeit der objektiven, allgemeinnothwendigen Menschenvernunft oder an die sich so nennende „spekulative Vernunft" dieses oder jenes philosophirenden Individuums (denn ein absoluter Skepticismus ist unmöglich), dann ist offenbar der erste Glaube ein vernünftiger und nicht der zweite. Unter diesen und ähnlichen Erwägungen bildete sich für Kuhn eine sowohl gemeinvernünftige als philosophische Erkenntniß und Gewißheitsquelle, die er mit Jakobi als „Vernunftglaube" bezeichnete. Oft ist dieser Vernunftglaube, der zugleich das letzte bewährende Princip ist für die Gewißheit des sinnlich-historischen Auctoritätsglaubens, nur durch unmerkliche Grade von der Evidenz des reinen Wissens unterschieden; immer und allzeit theilt er mit letztern jedoch Nothwendigkeit und Allgemeinheit. Diese beiden sind „gemeinsame Charaktere sowohl für das Glauben als für das Wissen"*). Wer einen „nothwendigen Irrthum" in der allgemein-menschlichen Natur zugibt oder eine von Gott anerschaffene Täuschung, der ist am Ende selber, als isolirtes Individuum, um so mehr im „nothwendigen Irrthum"**), dessen Denken muß vielmehr selber als ein „willkürliches und exceptionelles verworfen werden"***).

---

*) Tüb. Quartalschrift 1832 S. 295.

**) Jakobi und die Phil. seiner Zeit. S. 22.

***) Dogmatik (1846) I. 59. Nur das erscheint als unzulässig, daß zum öfteren in dieser Schrift das exceptionelle Wissen als ein strictes, demonstratives u. s. w. bezeichnet wird; man brauche nur Ernst zu machen mit den Gottesbeweisen, so beweise man damit das Absolute des Pantheismus, indem der „demonstrirte Gott" des immanenten Wissens nur „der pantheistische Gott" sei, der alles Glauben überflüssig mache (S. 61. 251 — 2. 442. 447. 450). Man hat an solchen die obige Schrift durchziehenden Ausdrucksweisen mehrfach Anstoß genommen, weil sie an die Jakobische „Verzweiflungsansicht" zu mahnen schienen, die Kuhn doch selber im Principe ablehnt (Jakobi und die Phil. seiner Zeit S. 383 bis 388. Tüb. Quartalschrift 1842 S. 191 — 3. Dogm. I. 26). Daß ein letzter Urgrund alles kreatürlichen Bewußtseins existire, ist immanentes,

2. Was Vernunft sei und was Unvernunft sei, das ist die große Streitfrage. Ueberall da, wo die reine Immanenz eines sinnlich-übersinnlichen Wissens logischer, mathematischer oder empirischer Art überschritten wird, ist die Lösung jener Frage immer mehr die Sache einer persönlichen Lebensgesinnung, eines allgemeinen oder individuellen Glaubens, möge diese ihre Eigenschaft ins Bewußtsein gebracht sein oder nicht. Jahrhunderte lang haben gewisse Grundvoraussetzungen allgemein als höchste Vernunft gegolten, um dann von Nachgekommenen als „populäre Unvernunft", als Vernunft auf der Stufe der „Vorstellung", als ein „Kopfuntergekommensein", als ein „Vonsichgekommensein" des vernünftigen Menschen, als Sache des „Gemüthes", dem die Phantasie mit ihren Jenseitigkeiten zu Hilfe gekommen sei u. s. w. deklarirt zu werden. Vergebliche Mühe wäre es, solche Deklaranten auf dem Wege der Evidenz ihres principiellen Irrthums überführen zu wollen etwa wie diejenigen, die in mathematischen, logischen oder empirisch-anschaulichen Materien sich geirrt haben. Dort gibt die persönliche Gesinnung, der Glaube die letzte Entscheidung und das stricte beweisende, das reinbegreifliche, durchsichtige Wissen u. s. w. gibt höchstens den Titel dafür her. Die meisten philosophischen Systeme haben zwar den etwas bescheidenen Namen einer „Glaubensphilosophie" vermieden und vermeiden ihn noch; der Sache nach haben sie aber den eklatanten Beweis geliefert, daß jedes System in letzter Instanz immer auch Ausdruck einer persönlichen Ueberzeugung sei,

---

also auch evidentes Wissen; daß er nur eine der Welt immanente Existenz habe, ist ein pantheistischer Willkürglaube. Dem vernünftigen Glauben steht nicht ein reines Wissen, sondern ein unvernünftiger Glauben entgegen, wie Fr. Baader mit Recht sich äußert: „sage mir, an was du glaubst und ich will dir sagen, an was Du nicht glaubst". Auch der Unglaube ist ein Glaube, aber ein Glaube an das Gegentheil eines positiv Geglaubten. Wie die Annahme eines theistischen Gottes, so setzt auch die Annahme eines pantheistischen Ungottes eine entweder offen bekannte oder (wie im Hegelschen System) verschwiegene Unmittelbarkeit voraus; nur dort eine wahre, hier eine falsche. Das pantheistische Absolute ist also so wenig ein rein vermitteltes, bewiesenes und begriffenes als der Gott des Theismus.

die sich Niemanden auf- noch abzwingen lasse. Kuhn hat das entschiedene Verdienst, dieses so energisch erkannt und verfochten zu haben, wie wenig Andere, die sich in der neuern Zeit um die philosophische Erkenntnißtheorie Verdienste erworben haben.

Begriff und Aufgabe der philosophischen Wissenschaft nach Kuhns Lehre.

1. Die Schrift: Jakobi und die Philosophie seiner Zeit 1834 *) stellt sich zur Aufgabe, die Möglichkeit einer philosophischen Wissenschaft auf der Basis eines unmittelbaren Vernunftglaubens darzuthun, also die erste der obengenannten Correcturen an Jakobis Lehre in detailirter Weise anzubringen. Der Erweis einer solchen Möglichkeit hat um so größere Bedeutung als auf indirekte Art auch die Möglichkeit einer philosophischen Wissenschaft des christlichen Offenbarungsglaubens dadurch begründet wurde. Die genannte Schrift bildet also die philosophische Vorhalle zur künftigen „spekulativen Dogmatik." Sie hat einen selbstständigen Werth, aber auch einen vorbereitenden für die „spekulative Dogmatik." Nur darin verhalten sich beide polarisch zu einander, daß die erstere vorherrschend die philosophische Erkenntnißlehre oder die Wissenschaftslehre, welche man füglich als die philosophische Apologetik bezeichnen könnte, zur Ausführung bringen will, nicht aber das philosophische System der Metaphysik selber **), während umgekehrt die „spekulative Dogmatik" das System des theologischen Glaubens selbst zur Ausführung bringen will, nicht aber die Apologetik desselben, die man füglich auch als theologische Erkenntnißlehre bezeichnen könnte.

Wie sucht nun Kuhn den Begriff einer philosophischen Wissenschaft möglich zu machen und zu realisiren in seiner Schrift über Jakobi und die Philosophie seiner Zeit? Einfach durch Aussöhnung des unmittelbaren (sinnlichen und übersinnlichen) Wissens mit dem mittelbaren.

---

*) Von den exegetisch-historischen Abhandlungen und Schriften der „Gießener Periode" (1834—8) sehen wir hier ab.

**) Vgl. S. VII. XI. S. 19.

2. Zwei Richtungen haben sich nach ihm in der Geschichte der Philosophie bisher bekämpft, ohne zur Ausgleichung kommen zu können. Die eine dieser Richtungen ist der Transcendentalismus des mittelbaren, demonstrativen Wissens, repräsentirt in der neuern Zeit durch Cartesius, Spinoza, Leibnitz, Wolf, Kant, Fichte, Schelling und Hegel. Er will Alles apriorisiren, wobei die Erfahrung immer zu kurz kommt, ohne je als „wesentliches Moment der Spekulation" erfaßt zu werden *). Er will Alles idealisiren, als ein für uns Seiendes darstellen und vermitteln, ohne daß man bei consequenter Entfaltung dieser Lehre je zum Sein an sich oder zum unmittelbaren Wesen der Natur, des Geistes oder Gottes gelangen könnte **). Er will Alles demonstriren, Alles oder das Meiste, was es im Himmel und auf Erden gibt, durch stricte Beweise und durch formelle Spekulation erreichen, aber vor lauter „philosophischer Bewegung" erreicht er nicht die wahre „Absicht" der Philosophie ***), die nur in unmittelbarem Glauben sich erschließt.

Umgekehrt verhält sich die andere Richtung oder der Dogmatismus des unmittelbaren Bewußtseins, welcher am reinsten durch Jakobi und dessen Schule repräsentirt wird. Jakobi ist der Mann der philosophischen Verzweiflung; wie ehemals dem Spinozistischen, Wolfisch-Mendelsohn'schen, Humischen und Kantischen, so stellte er später dem Fichte'schen und Schelling'schen Systeme immer nur seine ursprüngliche Ueberzeugungskraft entgegen. Nur das Herz wollte er für diese heiligsten Ueberzeugungen retten, das philosophische Denken gab er den Systemen seiner Gegner preis, dem Fatalismus, dem Pantheismus und dem absoluten Wissen der reinen Immanenz. Und siehe da! diese Gegner erfreuten sich des gemachten Angebotes; die Gewißheit des Herzens überließen sie Jakobi als einem edlen Repräsentanten des Menschengemüthes und die Gewißheit des philosophischen Denkens nahmen sie strengstens für ihre Systeme in An-

---

*) S. 344—356. 360—2.

**) S. 27—30. 51.

***) S. 311—4. 342—3.

spruch. Blieb für sie der Zwiespalt eines unversöhnten Gemüthes zurück, so für Jakobi der Zwiespalt eines unversöhnten Denkens: „Licht ist in meinem Herzen, aber so wie ich es in den Verstand bringen will, erlischt es. Welche von diesen beiden Klarheiten ist die wahre?“ Mit dieser Frage endete sein antwortloses Denken*). Faßte er später auch diesen Glauben des Gemüthes auf als unmittelbare Offenbarung der Vernunft, die das an sich Wahre enthülle, so blieb er ihm immer noch ein Glauben des philosophischen Unverstandes; der Zwiespalt wurde nur verdeckt, nie völlig gehoben. Kuhn brachte es sich nun gleich andern Denkern der neueren Tage zur klaren Ueberzeugung, daß dieser Zwiespalt nicht bloß dem Individuum angehöre, das ihn am reinsten und lebendigsten ausgesprochen, daß er vielmehr die gesammte moderne Philosophie charakterisire und eine neue Lösung erheische. Der Zwiespalt der zwei Richtungen des Gemüths und des Denkens, des Unmittelbaren und des Mittelbaren kann nicht das Ende, kann nur der Anfang eines neuen Endes sein. Der Mensch ist seinem reinen Wesen nach nicht in zwei Hälften gespalten, von denen die eine das Dasein einer objektiven Welt außer uns, Freiheit, Tugend, Unsterblichkeit und einen persönlichen Gott ständig setzt und fordert, während die andere ein Interesse daran hat, daß dieses Alles nicht existire. So müßte freilich der Mensch in einem beständigen salto mortale von seinem einen Ego in das andere begriffen sein und sein Ende wäre Geistesnoth und Verzweiflung. Umsoweniger könnte in diesem Zwiespalt der „zwei Wahrheiten“ der theologische Dogmatismus aufrecht erhalten werden. Er erschiene bei einer solchen Ansicht nur als das vollendete Credo des Gemüthes, d. h. als der Glaube eines erlösungsbedürftigen, christlichen Gemüthes oder als der volle Glaube der philosophischen Unvernunft, wie ihn manch' Spätergekommene formulirten. Diese Gründe bestimmten nun Kuhn, die Einheit der beiden Richtungen des unmittelbaren und mittelbaren Wissens als die volle Wahrheit zu bezeichnen. Die erste gibt das rechte Was, den rechten

*) S. 133 ff.

Inhalt, die zweite das rechte Wie, die rechte Form. Die erste bietet die wahre Anschauung, die Idee, die zweite bietet die Vorstellung, den Begriff. Ihre Einheit ist ihre Wahrheit*). Zwar wird es nie gelingen, den unmittelbaren Inhalt durch „Vorstellungen und Begriffe der Wissenschaft" völlig zu erschöpfen, es bleibt immer ein kleiner Rest, wie in der Rechnung des Unendlichen, der Uebergang beider ineinander ist „in letzter Instanz unvermittelt"**); ihre Einheit ist ein unendliches Ziel, aber dennoch ihre Wahrheit. Diese Einheit sucht Kuhn dadurch herzustellen, daß er nachweist, jede mathematische Demonstration sei nicht bloß gleich der logischen ein analytischer Fortgang der Erkenntnisse, sondern ein synthetischer, setze also ständig unmittelbare Anschauung voraus, um weiter voranzukommen. In Folge dessen, so fährt er fort, schließen auch die demonstrative Vermittlung und unmittelbare Anschauung einander ein und nicht aus, wie Jakobi fälschlich geglaubt habe mit vielen Andern; also schließen die unmittelbaren Anschauungen und Ueberzeugungen der Metaphysik die wissenschaftliche Vermittlung ebensowenig aus. Wolle man auch das Wort: Demonstration für die „im engern Sinn sogenannten demonstrativischen Wissenschaften" allein in Anwendung bringen***), so sei dem so; die Beweis- und Vermittlungsfähigkeit der höhern Ueberzeugungen sei dennoch ermöglichet und gerettet, das Gemüth und die Wissenschaft versöhnt†).

Die theologische Wissenschaft in ihrem Verhältnisse zur philosophischen nach Kuhn's Lehre.

1. Gleich dem unmittelbaren Vernunftglauben suchte Kuhn in späterer Periode††) auch den unmittelbaren Offenbarungs-

---

*) S. 420—4.

**) S. 423.

***) S. 386.

†) S. 375—388. Es sind dieses wahrhaft spekulative Gedanken. Nur das dürfte kaum als zulässig erscheinen, daß die logische Wissenschaft im Unterschied von der metaphysischen einen bloß analytischen Charakter habe (S. 377—8).

††) Die Hauptschriften der „Tübinger Periode" außer den Abhandlungen in

glauben philosophisch zu vermitteln, zu sichern und nicht bloß für das Herz zu vertheidigen durch einen leeren Protest des natürlichen oder christlichen Gemüthes.

Jakobi und Schleiermacher bekämpfte er im weitern Fortschritte der Entwicklung beständig durch Hegel und umgekehrt den letztern durch die beiden erstern. Die seiende Vernunft oder die unmittelbare Vernunftwahrnehmung Jakobis, deren objektive Realität für wahr gehalten oder geglaubt wird, muß sich nach der jetzigen Ausdrucksweise durch die vorstellende Vernunft hindurch zur begreifenden entwickeln. Der Proceß dieser Entwicklung heißt die reine Philosophie. In höherer Sphäre muß ebenso der durch einen unmittelbaren Vernunftakt ergriffene Offenbarungsglauben des christlich frommen Bewußtseins*) durch die Form der Vorstellung zur Form des spekulativen Begriffes hindurch entwickelt werden. Der Proceß dieser Entwicklung bildet die theologische Wissenschaft.

Der Unterschied dieser beiden Wissenschaften ist immerhin groß. Die Vernunft ist für die reinphilosophische Wissenschaft sowohl materiales als formales Princip, für die theologische dagegen nur formales, die erstere beruht dem Inhalt nach wenigstens theilweise auf innerm Vernunftglauben, die letztere auf historischem Auctoritätsglauben, der Inhalt der erstern ist ein allgemein menschlicher, leichter durchdringlicher, der Inhalt der letztern

---

der Tüb. Q.-Schr.) sind: Dogmatik I. Band 1846, II. Band (Dreieinigkeitslehre) 1857, I. Band 1. Abth. in 2. Aufl. 1859.

*) Nicht das christlich-fromme Gefühl und Bewußtsein des Einzelnen wie für Schleiermacher, sondern das allgemeine Bewußtsein der Kirche oder das „unmittelbar fromme Bewußtsein der Propheten und Apostel", bildet für Kuhn den Ausgangspunkt der christlichen Theologie. Wie das Vernunftgefühl Jakobis muß auch das christliche Gefühl Schleiermachers sich philosophisch bewähren und als objektiv geltend erweisen statt in die bloße Unphilosophie des Gemüthslebens sich zurückzuziehen und sich hier einer Unabhängigkeit zu freuen, die immer mit ihrer Niederlage endet. Vgl. Tüb. Q. 1841 S. 38 — 9. 58. Dogm. 1. Aufl. S. 9 — 10. 13 — 4.

ein mehr specifischer und geheimnißvoller, der Inhalt der erstern ist ein der Vernunfterkenntniß immanenter, der Inhalt der letztern an sich ein bloßer Besitz und keine Erkenntniß nach einer neuern Darstellung*), aber dennoch bietet der Entwicklungsproceß beider viele verwandte Seiten dar. Die von der Sinnenwahrnehmung unablösbare Vernunftwahrnehmung als solche ist ein Unausgesprochenes und wird auch durch das vorstellende und begreifende Denken des gemeinen und des wissenschaftlichen Bewußtseins nie in völlig adäquater Weise ausgesprochen. Ebenso ist das christliche Glaubensbewußtsein in seiner puren Unmittelbarkeit noch ein Unausgesprochenes; es erhält seine Aussprache erst im mittelbaren Bewußtsein sowohl der inspirirten Träger des Glaubens als der einzelnen Gläubigen, ohne je völlig ausgesprochen zu werden. Das fortschreitende Bewußtsein der Kirche gibt dem unmittelbaren Glaubensbewußtsein mehr und mehr eine bestimmte Ausprägung in der Form des vorstellenden Denkens und ebenso die positive Theologie. Den Vorstellungen dieses Denkens die Form des spekulativen Begriffes zu verleihen, das Dogma nach analogen Vernunftgründen zu begreifen und die formale Einheit desselben mit der Vernunftwahrheit herzustellen und begrifflich zu vermitteln troß des reellen (materialen) Unterschiedes ihrer beiderseitigen Principien**), das bleibt der spekulativen Theologie als Aufgabe überlassen.

Die philosophische und theologische Wissenschaft haben also einen parallelen Entwicklungsproceß; vom unmittelbaren Bewußtsein aus entwickeln sie ihren Inhalt durch die Form der Vorstellung hindurch zur Form des Begriffes. Das vorstellende Denken ist ein noch unvollendetes, in Stockung gerathenes Denken, eine noch uneigentliche Reflexion. Es zerlegt den Inhalt des unmittelbaren Bewußtseins in dessen Gegensätze (Subjekt und Objekt, Gott und Welt, Gott und Mensch, Gnade und Freiheit u. s. w.), stellt sich diese ruhig vor, ohne deren tiefere Einheit zu läugnen, ist also ein formell unvollkommnes, aber nicht ein

*) Dogm. 2. Aufl. 1859 S. 277.

**) Tüb. Q. über Princip und Meth. der spek. Theol. 1841 S. 51.

irrthümliches Denken. Das philosophische Denken der eigentlichen Verstandesreflexion will das so Vorgestellte begreifen als das, was es wahrhaft ist, will an ihm das Sein vom Scheine unterscheiden, beginnt demnach zu zweifeln, ob und in wie weit die unmittelbare Wahrnehmung und die Vorstellung ein Sein biete oder einen bloßen Schein. Es bringt entweder den einen oder den andern der vorgestellten Gegensätze zum Opfer, confundirt beide oder hält sie übermäßig auseinander in dualistischer Getrenntheit oder wälzt sich zwischen ihnen hin und her in unruhiger Skepsis, bis es endlich alle diejenigen Gegensätze, die mit evidenter oder wenigstens mit moralischer Nothwendigkeit dem Bewußtsein imponiren, in ihrer relativen Berechtigung anerkennt und im „spekulativen Begriffe" zu Gliedern eines höhern allumfassenden Ganzen vermittelt. Alle Trübungen, die das Denken in dem Gewoge seiner einseitigen Reflexionstheorien für Vernunft, Gemüth und Wille hervorgebracht hatte, sind jetzt verschwunden; das unmittelbare Bewußtsein, wovon ausgegangen wurde, ist wieder hergestellt als vermittelte Einheit ihrer Gegensätze. Der unterscheidende, reflektirende Verstand ist wieder zur Vernunft gekommen. Der Anfang ist wieder in sich zurückgekehrt als Ende, hat sich also durchgehends als Princip bewiesen. Die Positivität des Anfangs ist zwar nicht von anderswoher deducirt worden, was eine nicht zu fordernde Unmöglichkeit wäre, aber sie hat sich als eine nicht bloß willkürliche, als eine nothwendige, also auch als eine glaubwürdige allen Zweifeln gegenüber, d. h. in indirecter Weise durch Negation des Gegentheils bewiesen. Sowohl die Philosophie wie die Theologie vermag ihr positives Glaubensfundament demnach als ein glaubwürdiges zu beweisen, aber nur durch eine solch negative Apologetik, nicht durch eine positive*).

Es war ein großer Mangel des Jakobischen Standpunkts, nicht einmal eine negative Begründung des unmittelbaren

---

*) Als Beleg unserer in freier Weise reproducirenden Darstellungen, vergl. Dogm. I. 1846 S. 14 — 65.

Vernunftglaubens durch den philosophischen Verstand zuzugeben*); eine positive freilich ist unmöglich. Wie könnte man demjenigen, welcher die Wahrhaftigkeit des Vernunftlichtes und des christlichen Offenbarungslichtes in Frage stellt, diese Wahrhaftigkeit von einem außerhalb ihrer selbst gelegenen Archimedischen Punkte aus beweisen? Nur auf indirecte Weise ist dieses möglich vermittelst einer deductio ad absurdum. Es ist ja eine alte Aristotelische Lehre, die das ganze Mittelalter hindurch gegolten hat bis heute, daß die letzten Vernunftprincipien nur auf solch indirecte Art bewiesen werden können. Um so mehr können die Principien des Glaubens auf überzeugende Art nur demjenigen bewiesen werden, welcher sich von der Wahrhaftigkeit der innern Gnadensprache Gottes auf indirecte Art überzeugen läßt und dem Zuge derselben folgt**).

2. So hatte nun Kuhn den Gemüthsglauben Jakobis und Schleiermachers im Sinne objektiver Allgemeinheit und Katholicität emendirt, durch die Hegel'sche Dialektik bekämpft und ergänzt und zu einem Systeme der Philosophie und spekulativen Theologie fortgebildet, wenn auch meistens nur in schattenhaften Umrissen. Der Satz: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu hatte hiedurch die umfassendste Bedeutung erhalten. Der niedere Sinn des Zeiträumlichen sammt dem ihn durchleuchtenden Vernunftsinne und dem übernatürlichen Glaubenssinne

---

*) Dogm. I. S. 57.

**) Dieses scheint uns in der „apologetischen" Frage die Grundansicht Kuhns zu sein. Nur ein paar Stellen mögen folgen! „Die Philosophie kann den Inhalt des Glaubens (es ist die Rede von religiösen Vernunftglauben) wissen, aber nur unter der Voraussetzung des Glaubens, sie kann die Nothwendigkeit des Glaubens beweisen und insofern eine zwingende Ueberzeugung begründen, aber nur unter Voraussetzung seines Inhalts. Dogm. I. 1846 S. 41. Ebenso S. 60—61. „Hat die Vernunft keinen Grund die Offenbarung (es ist die Rede von der übernatürlichen), weil sie ihr unbegreiflich ist, zu negiren, so kann sie dieselben doch auch nicht aus sich poniren und als objektiv wahr nachweisen. Denn dadurch gerade würde die Offenbarung aufhören über der Vernunft und von ihr unabhängig da zu sein. Es verhält sich hier gerade so wie mit dem philosophischen Denken gegenüber der unmittelbaren Idee u. s. w." ebend. S. 64.

bilden die materialen Quellen aller menschlichen Erkenntnisse; das vorstellende und spekulative Denken (intellectus) als formelles Princip streift ihnen die Form der ersten Unmittelbarkeit, der unbefangenen Naivität ab und verleiht ihnen die Form der selbstbewußten Vermittlung.

Der umgekehrte Satz: nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu ist dagegen falsch. Diesen Satz stellte Hegel an die Spitze seines Systems. Ihm war das spekulative Denken das Erste; die sinnlichen und übersinnlichen Wahrnehmungen, die Vorstellungen des religiösen Bewußtseins galten ihm bloß als unangemessene Vorstufen des philosophischen Denkens. Angeblich sollte diesen Erfahrungen und diesen Vorstellungen des gemeinen und christlichen Bewußtseins durch das philosophische Denken nur eine höhere angemessene Form verliehen werden, in Wahrheit aber wurde ihr ganzer Inhalt alterirt und ins Pantheistische verzehrt und die Christlichkeit bloß als fromme Maske vorgehalten. Strauß hat mit Recht in seiner Glaubenslehre oder vielmehr Unglaubenslehre der Hegel'schen Philosophie diese christliche Maske abgerissen. Er gibt auch den Inhalt des ursprünglichen und des vorstellenden Bewußtseins preis zusammt der Form desselben; über deren Trümmern will er das spekulative Denken mit seinem pantheistischen Inhalt und der diesem Inhalt entsprechenden Form als das allein wahre Denken geltend machen. Gegen ein solches Denken, welches sich als hegemonische Macht geberdet und in tyrannischer unberechtigter Willkür den Inhalt des gemeinen und des christlichen Bewußtseins zerstört, muß Jakobi und Schleiermacher wieder ins verdiente Recht eingesetzt werden. Der unmittelbare Inhalt des Bewußtseins, der mit moralischer Macht und Nothwendigkeit sich ankündigt, darf durch das philosophische Denken nicht willkürlich verzerrt, muß vielmehr durch dasselbe nothwendig bewährt werden. Jener Inhalt ist das Erste, die Form des bewährenden Denkens erst das Zweite. Der sensus ist das Erste, der intellectus das Zweite, nicht umgekehrt wie bei Hegel und Strauß*). Daher die Er-

*) Dogm I., S. 26 — 32. 1. Aufl.

scheinung, daß Kuhn das unmittelbare Bewußtsein bedeutend vorschlagen läßt über alles mittelbare Denken und Beweisen sowohl im natürlichen Vernunftgebiete als im christlichen Glaubensgebiete, daß er überhaupt der Unmittelbarkeit die Priorität einräumt vor aller Vermittlung und nicht umgekehrt*). All seine Schriften erhalten durch diese schon oft bemerkte Haupteigenthümlichkeit eine gewisse Frische des Tones und eine markirte, lebendige, individuelle Färbung.

3. Noch übrigt uns, den centralsten Punkt der Wissenschaft dieses Forschers kurz zu besprechen, nämlich das Verhältniß der letztern zur Wissenschaft der kirchlichen Vorzeit und der kirchlichen Gegenwart. Mit gründlichem Ernste hat sich Kuhn auf das Studium der kirchlichen Tradition, auf die dogmen-geschichtliche Entwicklung ihres dogmatischen Lehrbegriffs geworfen, wie namentlich die „christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit" dieses beweist. Er hat es sich zur Aufgabe gestellt, an die verlassenen königlichen Pfade der altkirchlichen und mittelalterlichen Philosophie und Theologie mit vielen Andern wieder anzubinden, nachdem ein halbes Jahrhundert nahezu diese Pflicht außer Augen gesetzt hatte. Mit kritischem Geiste indeß sollte dieses geschehen. Die verschiedenen Lehrauffassungen patristischer und scholastischer Wissenschaft sollten nicht ineinander vermischt, künstlich in Eins gedeutet werden, bestimmt und unterschieden sollten sie vor die Seele des Beschauers treten. Etwas anderes ist ja die dogmatische Lehrsubstanz und deren einheitlich-allgemeine Formulirung innerhalb der Kirche und etwas anderes die manigfaltig gebrochene, reinmenschliche oder wissenschaftliche Formulirung derselben. Die letztere schied sich von jeher in ver-

*) Offenbar ist dieses noch der allerletzte Rest der Jakobischen Lehre, daß vermittelnde Denken biete uns nur eine „Gewißheit aus der zweiten Hand" (Jakobi und die Ph. seiner Zeit S. 177). Der Dogmatismus des unmittelbaren Wissens hat sich zwar ausgesöhnt mit der entgegen gesetzten Richtung, wiegt aber noch vor über letztere. Uns erscheint jedoch die Vermittlung ebenso primär wie die Unmittelbarkeit; denn die letztere ist in ebenso primärer Weise Endprincip oder Resultat einer Beweisvermittlung als sie Anfangsprincip derselben ist.

schiedene Lehrauffassungen, die eine gewisse geschichtliche Continuität bewahrten, theilweise auch eine Schultradition errangen und Jahrhunderte hindurch oft unter großen Kämpfen behaupteten, die aber eben deshalb eine kritische Sichtung und Läuterung nothwendig machen. Wie die altkirchlichen und mittelalterlichen Lehrer kritisch verfuhren gegenüber den verschiedenen innerkirchlichen Lehransichten, welche sie vor sich hatten, so wird auch für heute noch dasselbe Gesetz bestehen. Wie sie die verschiedenen Systeme der heidnischen und mohammedanischen Philosophie genauen Studien unterwarfen, durch ganze Traktate hindurch bekämpften oder vertheidigten, unbedingt oder bedingt sich zu eigen machten, so würden sie vom Grabe erstanden heutzutage die verschiedenen Systeme der neuern Philosophie genauen Studien unterwerfen, bekämpfen oder vertheidigen und ihrem haltbaren Theile nach sich zu eigen machen. Und sicherlich! kein einziges ihrer Werke würde ohne bedeutende Umänderungen und Verbesserungen bleiben. Seien wir also Erben ihres Geistes, ihrer Grundsätze, wenn wir auch die Größe ihres Geistes nicht geerbt haben. Die großen Lehrer der katholischen Vorzeit und vor allen Andern der heilige Augustinus und Thomas sollen uns Muster und Vorbilder sein „nicht zum Nachbeten, sondern zum Nachdenken“ und diese großherzige wahrhaft katholische Grundanschauung soll uns leiten sowohl im Studium ihrer eigenen Werke als in dem der neuern philosophischen Systeme *).

Das Princip der fides quaerens intellectum d. h. das Princip, daß die philosophische Vernunft im Bereiche der übernatürlichen Glaubensoffenbarung sich hinsichtlich des Inhalts der Theologie unterzuordnen habe, schreibt Kuhn mit jenen zwei Häuptern der altkirchlichen und scholastischen Wissenschaft an die Spitze seiner Dogmatik. Die Traditionsansicht des Tertullian und Irenäus und die zu weit gehende Gnosis der Alexandriner hat durch Augustinus ihre Ausgleichung gefunden im Sinne der fides quaerens intellectum. Die Scholastik hat in consequenter Weise

*) Am concentrirtesten hat Kuhn diese seine Grundsätze ausgesprochen gegen Clemens Philos. u. Theol. 1860 S. 67—73.

auf diesem Fundamente weiter bauend die vermittelnde Gnosis mit dem traditionellen Glauben zu versöhnen gesucht*).

4. Von diesem Fundamente der altkirchlichen und mittelalterlichen Theologie aus kämpfte Kuhn auch gegen all diejenigen modernen Schulen, die von der einen oder andern Seite her dasselbe zu erschüttern drohten, nämlich gegen den Bautainismus, Hermesianismus und Güntherianismus. Der erstere löste die metaphysischen praeambula fidei der natürlichen Vernunft schlechthin auf in theologische Glaubensartikel. Der zweite löste umgekehrt den theologischen Glauben auf in bloßen Vernunftglauben**). Der dritte endlich will zwar nicht die positive, wohl aber die spekulative Theologie in die reine Philosophie auflösen***).

5. War Kuhn einerseits nun als Vertreter einer „neuen Scholastik" aufgestanden gleich Staudenmaier und Perrone gegenüber all denjenigen Schulen, welche die Autonomie der neuern Philosophie entweder unter- oder überschätzten und eine ruhige Entwicklung der Scholastik dadurch unmöglich machten†), so trat er andererseits auch gegen eine Schule auf, welche von der entgegengesetzten Seite her durch eine mehr oder minder unbedingte Festhaltung des altscholastischen, namentlich des Thomistischen Standpunktes einerseits und durch die Forderung eines „offenen und feierlichen Bruches mit den Principien der modernen Philosophie" andererseits ihm eine Entwicklung und Weiterbildung der Scholastik unmöglich zu machen und zu hemmen schien.

Dreierlei Hauptpunkte waren es nun, in welchen ihm die scholastische Wissenschaft einer ausbessernden Weitergestaltung zu bedürfen schien. Zum Ersten hatte sie die Philosophie als Lehre von den praeambulis fidei zwar nicht schlechthin in die Theo-

---

*) Tüb. Q. 1841 über Pr. und Meth. der spek. Th. S. 30—33. Einl. in die Dogm. 2. Aufl. S. 332 ff.

**) Gegen diese beiden Richtungen schrieb Kuhn die (auch besonders herausgegebene) Abhandlung über Glauben und Wissen in der Tüb. Q. 1839.

***) Dogm. II. S. 504—513. 628—653. Günther hatte sich gegen frühere Abhandlungen Kuhns gerichtet in Eur. u. Her. 1843. S. 252 ff.

†) Vergl. die Abhandlung von Mattes: alte und neue Scholastik. Tüb. Q. 1844.

logie aufgelöst, aber auch nicht in ihrer schlechthinigen aller höhern Glaubenserkenntniß vorausgehenden Freiheit und Selbstständigkeit zur Anerkennung gebracht. Insofern bildet die neuere Philosophie abgesehen von ihren materialistischen und pantheistischen Irrthümern einen Fortschritt über die scholastische hinaus, indem sie die Philosophie auf freien Fuß stellte; insofern kann eine von den Vertretern der neuesten Scholastik geforderte „unumwundene Rückkehr zu den philosophischen Principien der Vergangenheit" nicht als berechtiget anerkannt werden*). Zum zweiten hatte die scholastische Wissenschaft die philosophische Begründung des Christenthums vermittelst der apologetischen motiva credibilitatis zu einer dem übernatürlichen Glaubensakte vorausgehenden gemacht anstatt zu einer demselben nachfolgenden, negativen, indirecten. Diese Theorie schmälert aber das übernatürliche Verdienst des Glaubens**). Doch ist ihr nach der Interpretation Kuhns nicht Thomas, nicht die ächte Scholastik, sondern nur die Nachscholastik verfallen. Endlich trägt die mittelalterliche Wissenschaft auch in erkenntnißtheoretischer Hinsicht manche Mängel an sich. Dir Aristotelischen Scholastiker, Thomas insbesondere, schwächen im Gegensatze zur Augustinisch-Anselmischen Lehre die unmittelbare Erkenntniß zu sehr ab, wollen manche Vernunftwahrheiten, die nur unter Voraussetzung eines unmittelbaren Vernunftglaubens bewiesen werden können, auf stricte Art beweisen und lassen in Folge dessen die Möglichkeit unerklärt, wie man solche ins pure Wissen erhobene Wahrheiten zugleich auf die göttliche Auctorität hin zu glauben vermöge***).

Diese drei Hauptpunkte waren der Sache nach schon längst als Mängel der altscholastischen Wissenschaft ausgesprochen, bevor

---

*) So schon in der Schrift: Jakobi und die Ph. s. Z. S. 22, Phil. und Theol. 1860 S. 69—71.

**) Daher die oft wiederkehrende Lehre, daß die Apologetik keine rein-philosophische sondern eine theologisch-philosophische Wissenschaft sei: über Gl. u. W. S. 56—7 (Tüb. Q. 1839 S. 437 — 9), Dogm. I. 1. Aufl. S. 63—4.

*) Dogm. I. 1. Aufl. S. 244—254. S. 439—458.

sie gegen einen neuesten Vertreter derselben in ausführlicheren Darlegungen als solche ausgesprochen wurden. Treten wir nun zu dieser von Kuhn bekämpften Richtung selbst über!

VI. Die neuscholastische Richtung.

1. In weitern und weitern Kreisen war seit einigen Dezennien das Bewußtsein wach geworden, daß man vor Allem das Studium der altchristlichen und mittelalterlichen Wissenschaft wieder beleben und die vergessenen Weisheitsschätze desselben wieder heben müsse, wenn der Wissenschaft Heil erblühen soll für die Zukunft. Die naturwissenschaftlichen, classischen, historischen, wie die philosophischen Wissenschaften hatten sich in der neuern Zeit nicht bloß selbstständig gemacht, sondern mehr und mehr und zuletzt mit voller Entschiedenheit sich von allem christlichen Geiste losgesagt. Man brach mit dem Principe der Vergangenheit statt es fortzubilden. Selbst die katholische Theologie, von den Zeitphilosophemen umstrickt, schien eine Zeit lang ihrer alten Mutter vergessen zu haben.

Doch seit einigen Jahrzehnten ist in allen Wissenschaftsgebieten wie in Gesellschafts- und Kunstgebieten ein erfreulicher Umschwung eingetreten. Nicht bloß an die göttliche, an die dogmatische Tradition der unfehlbaren kirchlichen Lehrauctorität band man die wissenschaftlichen Studien mit erneutem Eifer wieder an, auch die philosophischen, menschlich-fehlbaren Lehrtraditionen der altchristlichen und mittelalterlichen Systeme suchte man durch historische Studien wieder in Erinnerung zu bringen. Diese Systeme hatten sich zu einer Zeit gebildet, wo der menschliche Geist in innigster Harmonie mit dem göttlichen Lehrbewußtsein der Kirche stand; sollten sie deßhalb nicht auch eine höhere wissenschaftliche Weihe haben? Immerhin aber repräsentiren sie nur Menschliches. Selbst insoweit sie das göttliche Lehrbewußtsein der Kirche zum unmittelbaren Gegenstande ihrer Entwicklungen nahmen in der spekulativen Theologie, repräsentiren sie nur Menschliches. Alles Menschliche ist aber des Fortschrittes, der Vervollkommnung fähig; ja noch mehr! alles Menschliche wie es einmal ist, unterliegt dem Irrthume, ist also

einer fortschreitenden Verbesserung fähig. Auch alle wissenschaftlichen, alle philosophischen Traditionen, welche ein Geschlecht an das nachkommende vermacht, tragen diesen Stempel des Menschlichen an sich. Wie leicht geschieht es nun, daß über solche Lehrtraditionen alter Zeiten und deren Verhältniß zu den Errungenschaften oder Rückschritten späterer Zeiten sich verschiedene historische Auffassungen und Werthschätzungen bilden, woraus sodann verschiedene wissenschaftliche Richtungen ihren Ursprung nehmen?

2. Unter den in neuester Zeit literarisch hervorgetretenen Richtungen hat man diejenige, welche eine unbedingte Rückkehr zum Principe der mittelalterlichen, insbesondere der Thomistischen Spekulation empfiehlt und fordert, mit dem Namen der „neuscholastischen" im engern und strengern Sinne des Wortes belegt. Perrone, Liberatore, Kleutgen, Sanseverino, Taparelli in Italien, Balmes in Spanien, Rozaven, Chastel, Gratry in Frankreich, Ubaghs in Belgien u. s. w. sind die glänzendsten Vertreter dieser Richtung außerhalb Deutschlands. Besonders die Jesuitenschulen nahmen sich mit erneutem Eifer und mit rüstigem Geiste der Thomistischen Spekulation wieder an; machen ihnen ja die Traditionen ihres Ordens den Betrieb und die Pflege der Thomistischen Wissenschaft ganz besonders zur Aufgabe, sind ja gerade aus ihren Orden die größten Thomisten des siebenzehnten Jahrhunderts hervorgegangen *).

Doch wie verändert sieht diese neueste Scholastik und Thomistik nicht aus in Vergleich mit der alten, wenn wir die Werke beider kritisch zusammenhalten? Einen großen Theil der mittelalterlichen Anschauungen, der naturwissenschaftlichen und geschichtlich-philosophischen insbesondere, hat sie schon im vorhinein preisgegeben; nur die psychologische, die logisch-metaphysische und die spekulativ-theologische Seite derselben will sie aufrecht erhalten und selbst diese nicht unbedingt bis ins Einzelne hinein. Die Thomistischen Lehren z. B. von den sensiblen und intelligibeln Species des menschlichen Erkennens, von den Erkenntnißarten der gött-

---

*) Werner der hl. Thomas v. A. 3. B. S. 146 — 148.

lichen Intelligenz, von der Weltschöpfung u. s. w. erfuhren mitunter wesentliche Veränderungen und Erweiterungen, wobei sich ein manigfaltiger Einfluß der nachscholastischen Systeme nicht verkennen läßt. Ein großer Theil derjenigen Beweise, denen Thomas in seiner philosophischen Summa stricte Beweiskraft beigemessen hatte z. B. hinsichtlich der Existenz, der specifischen Verschiedenheit und hierarchischen Gliederung der englischen Intelligenzen, hinsichtlich des Verhältnisses derselben zu den Bewegungen der Gestirne u. s. w. wurden nicht mehr aufrecht erhalten. Die Metaphysik wurde mehr in modernem Geiste zur Darstellung gebracht als Gottes-, Natur- und Menschenlehre mit Ausschluß der Engellehre, die Grenzverhältnisse von Philosophie und Theologie in diesem Sinne regulirt, die philosophisch-apologetischen Beweise für die Wahrheit des kirchlichen Glaubens mehr im Geiste der nachscholastischen Theorien, namentlich der Suarezschen und Lugonischen hergestellt, z. B. von Perrone u. A.

Nicht eine blinde, sondern eine kritische, besonnene Wiedererweckung der mittelalterlichen, insbesondere der Thomistischen Wissenschaft bildet also den Ziel- und Strebepunkt jener Männer; nur in der Art und Weise wie sie dieses Bestreben zu realisiren suchen, wie sie den modernen philosophischen Systemen Einfluß auf ihre eigene Denkart verstatten, weichen sie von einander ab. Hat sich etwa Balmes den modernen philosophischen Systemen nicht mehr genähert als Liberatore, Gratry wieder mehr als Balmes? Haben sich die Repräsentanten der neuscholastischen Löwener Schule (Ubaghs, Laforet u. s. w.) nicht ungleich mehr dem theosophischen Ontologismus und dem Traditionalismus der neueren und neuesten Zeit genähert als die Repräsentanten der Römischen Thomistenschule (Perrone, Liberatore, Kleutgen)? Vertheidigen sie letztern gegenüber nicht ein unmittelbares Eingeborensein göttlicher Ideen und eine unbedingte Nothwendigkeit einer sprachlichen Ueberlieferung und Uroffenbarung?

All diese Bestrebungen für Wiederbelebung der mittelalterlichen Wissenschaft fanden auch in Deutschland einen kräftigen Wiederhall. Bald wurde die Philosophie des Balmes, bald die des Gratry, bald die Philosophie Liberatores begrüßt und bewill-

kommt als diejenige, die den rechten Standpunkt gewonnen habe oder in noch einfacherer Weise wurde mit Abstraction von all diesen secondären Standpunkten auf den primären des heiligen Thomas selbst zurückgegangen. Theils geschah dieses im Sinne eines unwissenschaftlichen Servilismus und Buchstabendienstes, theils im Sinne wissenschaftlicher Tüchtigkeit. Nicht bloß eine Rückkehr zu den Grundlagen der altchristlich-mittelalterlichen Speculation forderte man zu einer Neubelebung des philosophischen Denkens von ersterer Seite her: nein! man forderte sogar in pompösen Worten Unterwerfung unter den Buchstaben des Thomistischen Systems nahezu bis in alle Einzelbestimmungen hinein, man forderte ein förmliches Ignoriren aller modernen Gedankensysteme. Damit wollte man eine neue Welt des Geistes erobern! Was immer geschah, geschah auch hier: das wahre Grundbestreben bildete sich zu einem starren Extreme aus. Andere Männer dagegen haben sich zwar ebenfalls an die Scholastik, insbesondere an das System des heiligen Thomas in einem engern Sinne des Wortes angeschlossen, ohne aber einem solch unwissenschaftlichen Traditionalismus neuesten Styles*) das Wort reden zu wollen, ohne einer selbstständigen philosophischen Kritik, die überall das Wahre vom Unwahren, das Bleibende vom Hinfälligen zu sondern hat, das Recht absprechen zu wollen.

Zu den Männern dieser zweiten Art zählt auch nebst vielen andern Gelehrten in und außer Deutschland der Verfasser der Schrift: „Giordano Bruno und Nikolaus von Cusa“ 1847, zugleich bekannt als ein Vorkämpfer gegen die „speculative Theologie A. Günthers“ 1853. Er spricht es als eine seiner theoretischen Grundanschauungen aus, daß eine „Wiederherstellung, Aneignung“ der Thomistischen Philosophie und zugleich eine „Fortbildung und Bereicherung“ derselben „mit allen Errungenschaften der neuern Wissenschaft“ eine Aufgabe der Gegenwart und Zu-

*) Die Zeitschrift des Katholiken (1859 Juniheft), Clemens insbesondere (die Wahrheit u. s. w. S. 43) haben bekanntlich einen ausdrücklichen und feierlichen Protest eingelegt gegen die Richtung Plaßmanns (eines Zöglings der römischen Dominikanerschule) in dessen „Schule des hl. Thomas.“

kunft bilde. Nicht „in allen ihren Richtungen, in allen ihren Ergebnissen und in allen Beziehungen" sei die neuere Philosophie zu verwerfen, nicht jeder „durch ihre Entwicklung bedingte und herbeigeführte Fortschritt" sei in Abrede zu stellen. So in der Abhandlung: unser Standpunkt in der Philosophie *). Es ist dieses die nämliche Abhandlung, die einen Gegenstoß von Seiten Kuhns hervorrief und einen Wechsel mehrerer Streitschriften zur Folge hatte **).

3. Die oben vorgeführte, von Clemens ausgesprochene theoretische Grundanschauung wird auch von Kuhn vertreten; sie bildet einen Berührungs- und Durchdringungspunkt ihrer beiderseitigen Richtungen. Sobald von dieser Grundanschauung allseits ein thatsächlicher Gebrauch gemacht würde, sobald Angesichts der verschiedenen scholastischen Systeme älterer, neuerer und neuester Zeit die Nothwendigkeit eines philosophisch-kritischen Standpunktes zum lebendigen Bewußtsein gebracht würde, sobald wäre die Möglichkeit eröffnet, jene gemeinsame theoretische Grundanschauung auch gemeinsam zu realisiren. Eine solche gemeinsame Realisirung ist alsobald eine Möglichkeit, sobald einerseits nicht jeder Fortbildungsversuch als ein Attentat auf die frühern Schulen betrachtet wird, sobald andererseits die Leistungen

*) Februarheft des Katholiken 1859, S. 150 ff. Ebenso Kleutgen Theologie der Vorzeit, letzter Band, S. 128, 212—4. Phil. d. V. S. 13 ff. Das „selbstständige Auftreten der Philosophie außer und neben der Theologie", indem sie aus meist theologischen Werken und aus den Commentaren zu Aristoteles ausgehoben, geordnet, als systematisches Ganze dargestellt und insofern auf eigene Füße gestellt wurde, bezeichnet nach Clemens einen wahren und wesentlichen Fortschritt der neueren Zeit. Die Wahrheit u. s. w. S. 55.

**) Gegen diese Abhandlung wie gegen die frühere Schrift von Clemens (Prof. der Phil. zu Münster): de scholasticorum sententia, philosophiam esse theologiae ancillam 1856 richtete Kuhn hauptsächlich den §. 16 der zweiten Auflage der Dogmatik 1859 (über Phil. und Theol.). Der Rechtfertigungsschrift von Clemens: über das Verhältniß der Phil. und Theol. 1860 setzte er seine Streitschrift: Phil. u. Theol. Tüb. 1860 und die Abhandlung: Glauben und Wissen nach Thomas, Tüb. Quartalschrift 1860 entgegen, worauf Clemens als Duplik die Schrift erscheinen ließ: die Wahrheit in dem von Hrn. Prof. Dr. J. v. Kuhn angeregten Streite über Philosophie und Theologie.

der Vergangenheit mit wachsendem Ernste ergriffen und dem Verständnisse der Zeit eröffnet werden, sobald wir nicht bloß in Worten, sondern in Thaten zu der Grundanschauung der mittelalterlichen Denker zurückkehren! sobald wir insbesondere den heil. Thomas uns zum Musterbilde nehmen, wie er sich nämlich fortgebildet hätte und fortbilden würde Angesichts der fruchtbaren Errungenschaften, der unglücklichern oder glücklichern Wissenschaftsversuche der neuern und neuesten Zeit! Mit welchem Freisinne eines wahrhaft katholischen Forschers, mit welcher Milde des Urtheils prüft und verwerthet er nicht die Leistungen der heidnischen und mohammedanischen Systeme, um die spekulative Lehre des Pseudo-Dionysius, der altchristlichen Väter, insbesondere des heiligen Augustinus und der ihm vorausgegangenen mittelalterlichen Denker durch dieselben fortzubilden und zu regeneriren?

In solchem Sinne Schüler des großen Thomas zu sein — fürwahr! das ist Beruf und Aufgabe der heutigen und der kommenden Forscher! An dem Buchstaben seines Systems unbedingt festhalten zu wollen, das wäre ein sich selbst aufhebendes Beginnen, was in der Gegenwart nur diejenigen bestreiten, die wir eines servilistischen Buchstabendienstes beinzichtiget haben. Was wäre denn der eigentliche, nur traditionell aufgenommene Literalsinn der Thomistischen Lehre? waren nicht die großen Thomisten des siebenzehnten Jahrhunderts in vielen und zum Theile den wichtigsten Grundfragen darüber uneinig, was die ächte und was die unächte Thomistische Lehre sei? Folgten sie in vielen Grundfragen nicht sogar andern, namentlich Scotistischen Lehransichten? Wäre also das, was als einziges Heilmittel gegen alle Lehrspaltungen angesehen wird, nicht eine neue Quelle derselben, desto reichlicher fließend, je mehr alle von Außen her eindämmenden und aggressiven Elemente verschwinden würden? Sobald das vorgeschlagene Heilmittel zu allgemeiner Anerkennung durchdränge, würde es seine eigene Ohnmacht klar an den Tag bringen. Die Gegensätze, welche innerhalb der repristinirten Scholastik mehr oder minder verborgen schlummerten, würden sich ungemessen erweitern, bei weitem mehr nämlich als im siebenzehnten und achtzehnten Jahrhunderte, wo sie der mächtigen Strö-

mung der modernen Systeme gemeinsam und vereint gegenüberstanden.

4. Wenn sich nun aber die wissenschaftlicheren Vertreter der neuscholastischen Richtung theoretisch zu der Grundanschauung bekennen, die mittelalterliche Spekulation, namentlich die Thomis ische müsse wieder neu ergriffen und durch die bessern Elemente der neuern Zeit fortgebildet werden, wie nun? bekennen sich dem letzten Wesen nach nicht auch diejenigen zu der nämlichen Grundanschauung, die ihre Studien wieder zur altchristlichen und mittelalterlichen Spekulation zurücklenken, um auf deren Hauptgrundlage organisch weiter zu bauen vermittelst der Elemente der modernen, namentlich der deutschen Philosophie und letzterer dadurch wieder einen neuen Lebenstrieb einzuhauchen? wird zwischen der ersten und der zweiten dieser Richtungen aller wesentliche Unterschied in Abrede zu stellen sein? Werden sie sich umsonst gegenüberstehen im wissenschaftlichen Leben und nur um Schatten kämpfen? Keineswegs; was aber beide scheidet, das scheinen uns vor allem andern nur verschiedene Anschauungen zu sein über die historische Natur, über die Berechtigung oder Nichtberechtigung des modernen philosophischen Geistesprincipes, je nachdem nämlich die Erzeugnisse der neuern Philosophie ihrem bessern oder schlimmern Geiste nach aufgefaßt worden, je nachdem das ihnen einwohnende Fundamentalprincip, es habe sich das natürliche Wissen fürder auf seine eigenen Füße zu stellen und nicht im vorhinein schon sich an der christlichen Glaubensauctorität zu orientiren, als ein evolutionäres oder als ein revolutionäres Princip betrachtet wird, je nachdem endlich das deutsche Vernunft- und Gemüthswesen und dessen manigfaltige Strebungen ihrer bessern Seite nach dem Verständnisse erschlossen werden oder nicht. Wie viel entscheidet hier nicht die Verschiedenheit der historischen Anschauungs- und Bildungskreise, um selbst verwandte und gleichgesinnte Geister einander mehr unzugänglich und unverständlich zu machen? Wie sehr wirkt jene Verschiedenheit sodann nicht wieder ein auf den systematischen Wissenschaftsbetrieb, um demselben entweder eine mehr scholastisirende oder modernisirende Färbung zu ertheilen?

Der zweiten oben genannter Richtungen ist der Geist des moder-

nen philosophischen Denkens im Allgemeinen ein unverwerflicher, der weitern Geistesentwicklung dienstbarer, evolutionärer; der erstere dagegen ein verwerflicher, ein von Haus aus revolutionärer. So weichen sie im Principe von einander ab bezüglich ihrer Grundansichten. Der zweiten Richtung zufolge hat der Geist des modernen philosophischen wie empirischen Forschens und Denkens seine letzte treibende Wurzel in einer strengern, ausgedehntern, unabhängigern Erforschung der natürlichen und vernünftigen Welt; alle Irrthümer desselben sind nur unglückliche Inconsequenzen, die so wenig als die reformatorischen und politischen Umwälzungen der Neuzeit als nothwendige Ausflüsse des modernen Geistesprincipes bezeichnet werden können. Anders dagegen zufolge der neuscholastischen Richtung! Der Geist der neuern Philosophie ist ihr im Allgemeinen ein revolutionärer, der dahin zielt, den Menschen von allem Uebernatürlichen und Kirchlichen loszureißen, wie die negativen Ausläufer derselben mit Recht erkennen und bekennen *).

Alles, was sie Gutes und Herrliches hervorbrachte zur Bereicherung und Vervollkommnung der scholastischen Wissenschaft, ist nur eine glückliche Inconsequenz besserer Naturen, kann also nicht als Ausfluß des modernen Geistesprincipes selber betrachtet werden. Die neuere Philosophie ist ihrer letzten Wurzel nach also verwerflich. Das „Fundamentalprincip" derselben, daß die philosophirende Vernunft sich nicht von Anfang an schon und durchgängig an der positiven Offenbarungsauctorität zu orientiren, vielmehr sich auch insofern auf eigene Füsse zu stellen habe, ist „vom christlichen und katholischen Standpunkte aus" zu verwerfen **). Die neuere Philosophie ist „von der Zeit an, wo sie die Principien unserer Vorfahren verlassen, eine eigene Verfahrungsweise befolgt und neue Wege eingeschlagen hat, allmälig vom Glauben abgekommen, der christlichen Wahrheit feindlich entgegengetreten"; sie ist also „ein schlechter Baum und darum mit der Wurzel auszurotten und zu vertilgen." Es sind deßhalb alle

*) So Liberatore della conoscenza intellectuale Roma 1857—8 I. XIV. ff. mit Berufung auf die Ansicht von Pierre Leroux.

**) Clemens die Wahrheit in dem von Kuhn in Tübingen angeregten Streite u. s. w. S. 56. 70.

Versuche und Bemühungen derjenigen für eitel zu erachten, welche indem sie „vor den Consequenzen dieser oder jener neuern Lehre zurückschrecken, zwar aufhören, den Spuren der Urheber dieser Lehre zu folgen, aber, weil sie die Falschheit der Principien, von welchen dieselben ausgegangen sind, nicht durchschauen, dennoch immer wieder aufs Neue versuchen, das Gebäude der Philosophie auf denselben Grundlagen aufzuführen." Erachte man also „die Rückkehr zu derjenigen Weise zu philosophiren, von der sich die neueren abgewandt haben, für unerläßlich, wenn man die Philosophie im christlichen Sinne wieder herstellen will"!*). Es kann „das Heil, die Wiedergeburt und der Fortschritt der kirchlichen Wissenschaft nur von einem offenen und feierlichen Bruche mit den Principien der modernen Philosophie und von einer unumwundenen Rückkehr zu den philosophischen Principien der Vergangenheit" erwartet werden und von Nichts Anderm**). Das ist die Grundansicht der neuscholastischen Geistesrichtung. Im Sinne derselben erklärt es sich von selbst, daß alle Versuche, welche die moderne Philosophie nicht mit ihrer Wurzel ausreissen wollen, mögen sie sonst auch als verdienstvolle Bestrebungen sich characterisiren, entweder von der kirchlichen Indexcensur betroffen worden sind oder, soweit sie von dieser verschont wurden und unbetroffen blieben, doch im Principe als verfehlt erscheinen. Daraus erklärt sich ferner im Sinne dieser Grundansicht, warum namentlich in Deutschland eine Reihe neuester Geisteswerke der einen oder andern Seite dieser Alternative verfiel, wiewohl sie mitunter die gefeiertsten Namen an ihrer Stirne trugen und um die Bekämpfung antichristlicher Weltanschauungen sich manigfache Verdienste errungen hatten.

Wird nun das Princip der modernen philosophischen Geistesbewegung im Sinne dieser Grundansicht zu verurtheilen und mit der Wurzel auszurotten sein? Wird es dieser seiner Wurzel nach nur einen Rückschritt bezeichnen gegenüber dem mittelalterlichen

*) Clemens de scholasticorum sententia etc. p. 81 et seq. und Wahrheit in dem von Kuhn in Tüb. angeregten Streite u, s. w. S. 32—3. An diese Sätze schließt sich auch an Liberatore della conoscenza int. I, XIII. Auf ähnliche Weise Kleutgen Phil. der V. S. 4—7.

**) Vergl. Clemens Rechtfertigung S. 38—9.

Wissenschaftsprincipe, weil nur einen Abfall von den höhern Wahrheiten? wird die Befreiung, die es sich der kirchlichen Auctorität gegenüber gegeben hat, nothwendig schon eine Befreiung im Sinne des Abfalls von derselben sein? werden der Rationalismus, Deismus, Pantheismus, Materialismus u. s. w. die einzigen und nothwendigen Consequenzen jenes Principes sein? Dieser Grundansicht vermögen wir nicht beizupflichten, wie die spätere Darstellung näher zeigen wird. Wir vermögen derselben nicht beizupflichten sowohl an sich, als wegen ihrer Consequenzen; denn wie im Gebiete der philosophischen Wissenschaft, so hat das moderne Geistesprincip auf allen Gebieten menschlichen Culturlebens, auf dem der Staats- und Kunstbildung ebensowohl wie auf dem der profanen Wissenschaften und der historisch-positiven Theologie, nicht bloß zerstörend, sondern auch fortbewegend gewirkt. Das ist freilich zuzugeben: wenn der Geist des modernen Principes nur ein schlechter wäre seiner Grundgesinnung nach, wenn er nur ein Geist des Abfalls wäre von aller übernatürlichen und höhern Wahrheit, nur ein Geist, der Alles verneint, dann müßte er mit der Wurzel ausgerottet werden.

Was den kirchlichen Inder endlich noch betrifft, so sind zwar verschiedene philosophische Schriften aus neuester Zeit demselben einverleibt worden; ist aber das moderne Princip der ihnen zu Grunde liegende, auszurottende Wurzelirrthum? ist es in vielen Fällen nicht unentschieden, ob sie wegen dogmatischer Verstöße einer solchen Verurtheilung unterstellt wurden oder aus rein disciplinären Gründen, weil sie nämlich unklarer Darstellungen, kühner, gefahrvoller Sprache halber u. s. w. herrschenden Zeitirrthümern nur zu leicht Vorschub leisten könnten? hat nicht jedenfalls in letzterm Falle der Inder wieder eine nach Zeitumständen veränderliche Seite?*).

Der Gegensatz beider einander gegenüber gestellten Richtungen beschränkt sich indeß nicht bloß auf das philosophische

---

*) So erlaubte man z. B. 1744 die Herausgabe der Werke Gallileis; 1835 strich man in der neuen Ausgabe des Inder die Werke des Copernicus, Gallilei, Keppler, Astuniga, Foscarini. Vergl. hierüber Perrone: der Protestantismus und die katholische Glaubensregel (deutsch 1855).

Gebiet, sondern auf alle übrigen Wissenschaftsgebiete und Lebensgebiete, obwohl er hier vielfach nicht so klar und bestimmt heraustritt und nicht immer in seine vollen Consequenzen sich ausbildet. Die Berechtigung oder Nichtberechtigung des modernen Geistesprincipes ist eine Centralfrage, deren Tragweite in alle Gebiete menschlicher Thätigkeit hinausreicht. Wie die moderne Philosophie, so hat auch der moderne Staat in Verhältniß zur Kirche eine selbstständigere Stellung genommen, ja eine mehr und mehr feindliche besonders seit den Tagen Ludwig XIV. Die moderne Schule hat in höher und höher steigendem Maaße die weltlichen Wissenschaften cultivirt, die mathematischen und die physikalischen, die historischen und die sprachlichen, ist sofort allmälig unter die Obhut des Staates gekommen und mit letzterem sodann vielfach in feindliche Spannung zur kirchlichen Auctorität gerathen. Nicht minder die moderne Kunst. Sie hat eine mehr profane Gestalt angenommen, hat sich durch einen kräftigern Naturalismus, durch einen strenger historischen-Realismus zu erweitern und neu zu gestalten versucht, hat sich aber vielfach gleich der modernen Wissenschaft in das Extrem eines antichristlichen Classicismus und Ethnicismus verirrt. In Staat, Schule und Kirche, am wenigsten in der Kunst, hat sich ferner das nationale Element seit dem verringerten Einfluße der römischen Primatialgewalt stärker und stärker geltend gemacht. Ein neues Völkerrecht, beruhend auf dem Gleichgewichte der Nationalitäten, hat sich zu bilden angefangen, die Nationalsprachen sind in die Schulen eingedrungen und haben Wissenschaft und Literatur der einzelnen Völker schärfer von einander abgetrennt, ja sogar innerhalb der Kirche hat sich das nationale Wesen auf eine bisher ungekannte Weise geltend gemacht und unter der Protection des Staates sich bis in die fehlerhaften Extreme des Gallicanismus, Febronianismus und Josephinismus gesteigert.

Die Eine der vorgeführten Richtungen muß nun, woferne sie mit sich selber übereinstimmen will, dem modernen Principe in all diesen Gebieten eine Berechtigung zugestehen, aber mit Beseitigung all derjenigen Ausschreitungen und Entartungen desselben, die eine unvermeidliche Collision mit dem traditionellen Principe hervorbrachten und die freie Harmonie des Natürlichen und des Ue-

bernatürlichen gewaltsam zerstörten, statt dieselbe weiter auszubilden. Nicht so die andere Richtung, wenn sie ihre Grundanschauung consequent behaupten und durchführen will. Wie innerhalb des philosophischen Gebietes so wird sie das moderne Princip allüberall in der Wurzel ausgerottet wissen wollen, nicht bloß in seinen verkehrten Anwendungen. Sie wird einen schlechthinigen Bruch mit demselben fordern und zugleich eine unbedingte Rückkehr zum mittelalterlichen Principe der Staats-, Gesellschafts- und Kirchenverfassung, der Kunst- und Wissenschaftsgestaltung, was eine Benützung all der Errungenschaften, welche der Geist der neuern Zeit trotz seines revolutionären Grundcharakters in all diesen Gebieten gemacht hat, nicht ausschließe. Namentlich soll in der Philosophie und Theologie, in der Schul- und Wissenschaftssprache, in Liturgie und Recht dem modernen Nationalitätsstreben kräftiger entgegengewirkt werden u. s. w.

5. Zum Schluße noch einige allgemeine Bemerkungen! Vor allen Reproductionen und systematischen Neuversuchen oder Productionen einseitiger Art vermag Nichts so sehr zu schützen als ein gründliches historisches Studium. Nichts wird darum auch nothwendiger sein für die Gegenwart; nichts wird so sehr dazu dienen, mit den bessern Intentionen, welche die ältern und die neuern Zeiten bewegten, uns genau bekannt zu machen, entgegengesetzte Anschauungen, die sich im Leben kampfbereit gegenüberstehen, von ihrer Schroffheit zu heilen und in ihren tiefern, dem gewöhnlichen Auge nur zu leicht entgehenden Einheitsbeziehungen zu erfassen. Das historische Studium versenkt sich mit gleicher Liebe in alle Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens, um sie in ihrem Wahrheitsgehalte und in ihrem fortschreitenden organischen Wachsthum zu erkennen, fern von allem künstlichen Polihistorismus und Eklekticismus, um ferner selbst die ihnen beigemischten Irrthümer als treibende Momente der organischen Wahrheitsentwicklung nachzuweisen. Die Scholastik und deren hervorragendste Erscheinung, das Thomistische System, bilden nur ein einzelnes Glied in dem großen Organismus des geschichtlichen Geistes, können also nicht im vorhinein schon als unbedingtes Maaß desselben geltend gemacht werden. Weder die Sy-

steme der altheidnischen Welt noch die der altchristlichen, frühmittelalterlichen und modernen Welt können ohne vorausgehende reifliche Prüfung unter den ausschließlichen Gesichtspunkt der peripatetisch-scholastischen Anschauung gestellt werden, wie in neuesten Tagen schon zum öftern geschehen ist, wenn auch nicht von Solchen, die in gediegener wissenschaftlicher Weise die scholastischen oder insbesondere die Thomistischen Principien vertreten. Die Auffassung und Beurtheilung des Platonischen Systems durch den hl. Thomas ist ganz und gar nach Aristoteles gehalten. Wie sehr haben aber neuere Forschungen nicht den Glauben erschüttert, daß die Lehre des Meisters in ihrem Werthe oder Unwerthe schlechthin nach dem strengen Urtheile seines großen Schülers abzuwägen sei*)? Sollte aber die Lehre Platons auf solche Weise in gemildertem Lichte erscheinen und namentlich für die Lehre des Christenthums manch tiefere Anhaltspunkte gewähren als die Aristotelische Lehre trotz der größern wissenschaftlichen Besonnenheit und Reife der letzteren, dann müßte auch der Platonismus des christlichen Alterthums und des frühern Mittelalters in verändertem Lichte erscheinen; die Lehre des hl. Augustinus, Anselmus, Hugo und Richard von St. Victor würden nicht mehr unbedingt nach dem Maaße der peripatetisch-scholastischen Anschauungen beurtheilt werden können. Ebensowenig die Systeme der Neuern, soweit sie ihrem bessern Geiste nach und nicht bloß, wie nur zu gerne geschieht, ihrem Ungeiste oder Lügengeiste nach erfaßt und gewürdiget werden.

Was der neuscholastischen Richtung ideale Schwungkraft, Stärke und Begeisterung verleiht ist die Einsicht, daß das Heil der Wissenschaft nur gefunden werden könne, wenn man aus dem Tode der neuern pantheistischen und rationalistischen Systeme und deren endlosem Widerspruche sich wieder zurückrette ins lebendige Leben der Theologie und Philosophie der kirchlichen Vorzeit! wenn die Pietät für die großen Ueberzeugungen der Vorzeit und ihre

---

*) Neuestens hat besonders Dr. Fr. Michelis dieses hervorgehoben in seiner: Phil. Platons und den Bemerkungen zu Kleutgens Phil. der Vorzeit. (S. 35—44. 63—64).

hehren und heiligen Träger lebendig in die Gemüther wiederkehre! wenn der moderne Dünkel, von einem Tage auf den andern wieder ein neues System aus sich herauszuspinnen, der Demuth wieder Raum gebe, die der wahren Weisheit eigen ist und auch das Opfer der Unterwürfigkeit unter eine höhere Auctorität nicht scheut! Wenn das Spiel mit neu aufgerichteten und wieder umgeworfenen Eintagssystemen dem Ernste einer wahren Wissenschaft Platz mache!

Allerdings muß die moderne Philosophie in ihrer eigenen Fortbewegung wieder rückläufig werden, wenn sie sich neu verjüngen will, wenn sie die ihr einwohnenden Fortschrittselemente zu einem befriedigenden Ganzen abschließen will. Hat Schelling nicht auch zurückgegriffen auf Spinoza, auf Platon (1804), auf J. Böhme (1809) und ist dennoch immer vorangeschritten? Hat Hegel nicht zurückgegriffen auf die Dialektik eines Heraklit und Proklus und ist dennoch über seine Vorgänger hinweggeschritten? ist die nach-Hegel'sche Philosophie nicht großentheils wieder zurückgekehrt zu denjenigen Menschheitsüberzeugungen, die bereits als Antiquitäten des „vorstellenden Bewußtseins", der transcendirenden und mythisirenden Phantasie über Bord geworfen waren? Wird ein Rückschritt zu den großen Ueberzeugungen des altkirchlichen und mittelalterlichen Bewußtseins in diesem Sinne nicht auch ein Fortschritt sein können? Er wird es sein können und wird es sein; doch muß ein solcher Rückschritt nicht ein gewaltsamer, ein octroirter, sondern eine Folge der innern Selbstentwicklung sein. Von Innen heraus allein kann eine Heilung kommen. Von Innen heraus muß der moderne Geist sich seiner eigenen Negativität entschlagen, muß sich wieder besinnen auf sein besseres „Ansich", auf sein wahres Wesen, um in diesem neugewonnenen Wesen die tiefere Versöhnung mit sich selbst zu feiern und wahrhaft bei sich selber zu sein. Der Tod der neuern negativen Systeme muß wieder der Anfang neuen Lebens sein. Anders ausgedrückt: die Versöhnung des modernen Wissens mit der Auctorität kann nur Resultat des modernen, sich consequent aus- und durchbildenden voraussetzungslosen Denkens selber sein. An das Bewußtsein, an die Sprachweise der Gegenwart wird man daher anbinden müssen, wenn man bewegend auf

sie einwirken will; ein einfaches „Abbrechen" verhilft zu Nichts. Das Alte, das Traditionelle muß nicht deßwegen neu werden, weil es alt ist, sondern weil es wahr, also ewig neu ist.

Vielfach hat man den Unterschied der neuscholastischen und der modernen Denkart auf das Nationalitätsprincip stützen wollen. Die erstere sei ein Ausfluß des romanischen, die letztere ein Ausfluß des germanischen Geistes. Nun ist es allerdings wahr, daß die neuauflebende Scholastik vorherrschend unter den romanischen Völkern, namentlich in der Hauptstadt des katholischen Erdkreises ihre ersten und ihre namhaftesten Vertreter fand und findet wie es andererseits wahr ist, daß die moderne Philosophie in ihrem Bestreben, alle gegebene Objektivität in die Innerlichkeit des subjektiven Geistes umzubilden und in ihr lebendig zu machen, vorherrschend eine That des germanischen Nationalgeistes ist. Es ist kein Zufall, daß in den romanischen Ländern die traditionalistische und scholastische Richtung auftrat und bis in die neueste Zeit herein einen vielbewegten Kampf führte wie es kein bloßer Zufall ist, daß in Deutschland vorherrschend der Apriorismus, der spekulative Rationalismus und Mysticismus Wurzeln schlug und meistens nur kurzdauernde Blüthen trieb; unverkennbar liegt beides im Geiste entgegengesetzter Volkscharaktere. Hoffentlich aber wird dasjenige, was an beiden berechtiget ist und wahr ist, auch innerhalb des Erkenntnißgebietes sich immer mehr und mehr durchdringen, wiewohl es hiezu noch eines langen Processes bedürfen wird. Die moderne Philosophie ermangelt zu sehr einer festen, gediegenen Objectivität, darf es also nicht verschmähen, sich in die „Philosophie der Vorzeit" zu vertiefen und den Revolutionismus ihrer Bewegungen durch sie zu einem wahren Evolutionismus zu gestalten. Umgekehrt wird es der Scholastik nothwendig sein, sich der Bildungselemente der neuern Zeit mehr und mehr zu bemächtigen, um innerlich im Geiste wiedergeboren zu werden, ohne das Wesen ihres Wesens aufgeben zu müssen. Die mittelalterliche Wissenschaft erwuchs aus dem freien Bunde des romanischen und reingermanischen Culturgeistes; wird es nicht auch der Fall sein müssen bei der Wissenschaft der Zukunft, die wir wenigstens als Ideal anstreben müssen?

Zweiter Theil.

Darlegung der einzelnen Controversfragen, die den neuesten wissenschaftlichen Richtungen innerhalb des Katholicismus zu Grunde liegen.

Einleitung.

Verschiedenen wissenschaftlichen Richtungen oder Denkweisen müssen Controversfragen zu Grunde liegen, aus deren verschiedener Lösung sie selber entspringen. Welches sind nun diejenigen Fragen, die im Bereiche des Katholicismus das philosophische und theologische Wissenschaftsinteresse am meisten in Anspruch nehmen, unterhalten und beschäftigen? Ohne Zweifel lauter Fundamentalfragen, die sich wie auf das Wesen der profanen Wissenschaften überhaupt, so insbesondere auf Erkenntnißart, Princip und Methode der philosophischen und spekulativ-theologischen Wissenschaften beziehen, Fundamentalfragen, deren Lösung vorzüglich der philosophischen und spekulativ-theologischen Einleitungswissenschaft (Erkenntnißlehre, Apologetik) obliegt.

Die Lösung dieser Fragen beschäftigt das Interesse der Gegenwart nicht bloß ihrer principiellen Seite nach, sondern auch ihrer historischen Seite nach. Welche Stellung hat sich

die Wissenschaft der Gegenwart in der Lösung dieser Fragen zu der Wissenschaft der Vorzeit zu geben? welcherlei Berechtigung oder Nichtberechtigung hat sie hiebei den modernen Wissenschaftselementen zuzuerkennen? Hat sie die philosophischen Systeme der Neuzeit einfach nur zu ignoriren, als ob sie nie dagewesen wären? hat sie deren Principien durch und durch bis in die letzte Wurzel hinein zu bekämpfen und nur negativ zu verwenden, um an ihnen klarer und einleuchtender zu zeigen, wie die Philosophie und spekulative Theologie nicht zu verfahren habe, wenn sie consequent zum wahren Ziele kommen wolle? oder hat sie dieselben auch als Momente einer positiven Fortbildung der Wissenschaft zu beachten und zu verwerthen? Das ist die historische Seite jener controversen Fragen.

I. Erste Controversfrage über mittelbares und unmittelbares Erkennen, über strictes Wissen und Vernunftglauben.

Verschiedene Richtungen.

Es gibt kaum eine Frage, deren Lösung so verschiedene Denk- und Anschauungsweisen erzeugte, wie die über das Verhältniß der mittelbaren Denknothwendigkeit zur unmittelbaren Sinnen- und Vernunfterfahrung. Kann von der Sinnenerfahrung aus etwas Uebersinnliches mittelbar bewiesen werden ohne alle unmittelbare Vernunfterfahrung desselben? kann etwas Uebersinnliches stricte bewiesen werden ohne eine evidente Vernunfterfahrung solcher Art, die schlechthin einleuchtet und keinen Zweifel verstattet? ist diese Vernunfterfahrung nicht zum Theil inevidenter oder dunkler Art, also ein bloßer Vernunftglaube, der wohl zu unterscheiden ist vom theologischen Gnadenglauben? Das sind die Detailfragen, in die sich jene erste Grundfrage auflöst. Seit vielen Jahren sind wohl wenige Bücher oder Zeitschriften philosophisch-theologischen Inhalts erschienen, die jene Fragen nicht mit Eifer und Lebendigkeit aufgegriffen hätten, um für oder wider bestimmte Partei zu nehmen.

Der Gegensatz eines christlichen Platonismus und Peripatismus zieht sich durch die ganze altchristliche und mittelalterliche

Spekulation hindurch. Jener vertritt mehr die angeborne Unmittelbarkeit, dieser mehr die bewiesene Mittelbarkeit der übersinnlichen Vernunftüberzeugungen. Wenn der heilige Augustinus und Anselmus sammt den Victorinern als die glänzendsten Vertreter des erstern zu bezeichnen sind, so Albert der Große, Thomas von Aquin und Duns Scotus als die glänzendsten Vertreter des zweiten. Man hat den Unterschied beider Richtungen schon oft ins Ungemessene vergrößert, man hat ihn eben so oft schon ins Ungebührliche verkleinert. Die peripatetischen Scholastiker suchten die wichtigsten Grundüberzeugungen der natürlichen Offenbarung, theilweise selbst die Glaubwürdigkeit der übernatürlichen Offenbarung von der Sinnenerfahrung aus vermittelst der ersten Principien des thätigen Verstandes auf mittelbare Art stricte zu beweisen. Im Einzelnen wichen sie zwar nicht unbedeutend von einander ab; wie denn bekanntlich der heilige Thomas die stricte Beweisbarkeit der zeitlichen Schöpfung aus Nichts, Duns Scotus sogar jene der Schöpfung aus Nichts überhaupt, der persönlichen Unsterblichkeit u. s. w. angriff, von den spätern Nominalisten gar nicht zu reden; doch der Grundcharakter der scholastischen Beweisart bleibt immer derselbe trotz dieser einzelnen Variationen. Statt der Sinnenwelt suchte Cartesius den eigenen Geist zum Ausgangspunkte aller übrigen durch strenge Beweisvermittlung zu erhärtenden Gewißheiten zu machen; es ist aber bekannt genug, wie bald er sich zur Unmittelbarkeit angeborner Ideen flüchten mußte, um über sich selber hinaus- und hinwegzukommen. Während dann einerseits die moderne Spekulation in die Fahrwasser der Denknothwendigkeit einlenkte, um von da aus alle Geheimnisse zu entdecken und endlich an den logischen Sandbänken aufzufahren, hat sie andererseits in den verschiedensten Unmittelbarkeitstheorieen ihr Heil gesucht. Kann es also Staunen erregen, wenn all diese verschiedene Standpunkte in den von uns historisch vorgeführten Lehrsystemen theils neu auflebten theils nach zeitgemäßer Ausgleichung strebten?

Während der größere Theil der neuscholastischen Werke sich in strengen Gegensatz stellt zu allen unmittelbaren Erleuchtungstheorien und auf dem Wege der Thomistischen Beweise, ja selbst

über letztere hinaus *) auf dem Wege einer stricten Denknothwendigkeit vordringen will bis hin an die Grenze des Uebernatürlichen währenddem strengt sich die Günther'sche Lehre an, auch das Grundgeheimniß der übernatürlichen Welt für die stricte Denknothwendigkeit zu erobern vom festen Punkte Cartesischer Selbstgewißheit aus. Andere dagegen suchen über das Welt- und Selbstbewußtsein wie über die von hier ausgehende demonstrative Denknothwendigkeit hinaus eine unmittelbare Intellectualerfahrung als Gewißheitsquelle übersinnlicher Wahrheiten geltend zu machen, sei es in der Form eines evidenten Vernunftschauens oder eines mehr oder minder inevidenten Vernunftglaubens. Alle Beweise vermögen das Bewußtsein dieser übersinnlichen Wahrheiten nur zu vermitteln, nicht schlechthin zu erzeugen. Alles Höhere muß von Innen herkommen und leuchten; es kann dialectisch nicht hervorgezaubert werden wie aus Nichts, es kann nicht erdemonstrirt werden ohne alle und jede innere Vernunftintuition. In allen Ländern hat sich diese Geistesrichtung geltend gemacht unter den verschiedensten Gestaltungen, unter mehr oder minder theosophischen und antitheosophischen, mehr oder minder mystischen und rationellen, scholastischen und antischolastischen u. s. w. Bald hat sie nur die Kategorie des reinen Seins als eine unmittelbar angeborne gefaßt, bald auch die concreten Ideen und namentlich die concreteste von Allen, die Gottesidee. Bald hat sie hervorgehoben, daß all diese Ideen uns angeboren seien und bald wiederum, daß wir Gott eingeboren seien und dessen von Ideen erfülltem Bewußtsein. Bald hat sie das Thomistische lumen intellectus agentis nur etwas schärfer zu betonen gesucht im Sinne einer solchen Unmittelbarkeit, bald für etwas völlig Inhaltsleeres erklärt, das erst eine Füllung erhalten müsse durch eine unmittelbare göttliche Erleuchtung. Wie sehr unterscheiden sich nach all diesen

*) Während Perrone annimmt, die bloße Vernunft hätte die zeitliche Schöpfung der Welt nie beweisen können, wenn die Offenbarung nicht die Fackel vorgetragen hätte (de creationen. 151) suchen Andere gegen Thomas die stricte Beweisbarkeit zu vertheidigen. So z. B. Liberatore inst. phil. edit. 10. II. 58.

Beziehungen nicht die im scholastischen Sinne gehaltenen Unmittelbarkeitstheorien der Löwener Schule, P. Gratrys, P. Vercellones und der römischen Barnabitenschule einerseits, die von Rosmini und Gioberti, von Fr. Baader und J. Fr. Molitor andererseits und von all diesen die Lehre Kuhns?

Das mittelbare und das unmittelbare Vernunfterkennen.

1. Alle Beweisvermittlungen, welche vom Sinnen- oder Selbstbewußtsein aus ins Uebersinnliche emporrücken wollen ohne alles unmittelbare Bewußtsein desselben kommen nur hinüber vermöge eines plötzlichen Um- und Ueberschlagens. Wie könnten sie aber von einem jener beiden unmittelbaren Anfänge aus (A) so plötzlich um- und überschlagen in ein ihm jenseitiges Andere hinüber (B= non A), wie aus ersterem das zweite beweisend herausvermitteln, ohne in *unbewußter, stillschweigender* Weise das letztere unmittelbar aufzugreifen und vorauszusetzen? Das wäre eine logische Unmöglichkeit. *Wie es keine Unmittelbarkeit gibt ohne Vermittlung, so gibt es auch keinen Fortschritt der Vermittlung ohne alle unmittelbare Intuition und Vorausnahme des zu Vermittelnden.* Ohne Zuhilfenahme einer solchen unbewußt oder bewußt mit hereinleuchtenden Anschauung wäre jeder dialektische Uebergang schlechthin unmöglich; die reine Tautologie (A=A) könnte nirgends überwunden werden *). Jeder Fortgang des vermittelnden Denkens von einem Endlichen zum andern und umsomehr vom Endlichen zum Unendlichen wäre ohnedem logisch undenkbar.

Wie käme man im Thomistischen Systeme aus den Sinnenvorstellungen heraus zu den übersinnlichen Wesenheiten, wie insbesondere zu den allgemeinsten Wesenheiten des Seins, des Wahren und Guten, um daraus die ersten Principien oder axioma-

*) Von diesem Standpunkte aus hat Trendelenburg die Hegel'sche Dialektik erschüttert. Alle zum Theil so irrthümlichen Resultate derselben sind nur verschwiegene, unmittelbar aufgenommene, unbewährte Voraussetzungen. Vergl. hierüber unsere Schrift: die Entwicklungsgeschichte der Hegel'schen Logik 1858.

tischen Urtheile zu bilden, wenn der thätige Intellect in seiner abstrahirenden oder vermittelnden Thätigkeit jene Wesenheiten nicht zugleich unmittelbar mit seinem Lichte beleuchtete und anschauend ergriffe? Wie vermöchte er ohnedem sich zur Sinnenwelt zurückzuwenden, um sie in diesem seinem Lichte zu betrachten und deren Sein, Wahrheit und Güte nach demselben zu beurtheilen? Wie wäre es ferner möglich, innerhalb der Welt der allgemeinsten Begriffe und Principien aus dem unbestimmten Sein als dem Anfang derselben und aus dem dasselbe fixirenden Principe des Widerspruchs (Sein nicht = Nichtsein) zu einer Vielheit solcher Begriffe und Principien hinüberzugelangen ohne alle weiter hinausgreifende unmittelbare Intuition? Das Princip des Widerspruchs wird zum Grundprincip aller abgeleiteten axiomatischen Principien wie aller nothwendigen Urtheile, Syllogismen und Demonstrationen gemacht. Wie vermöchte man aber z. B. nur das Causalitätsprincip zu begründen, wenn nicht die unmittelbare Intuition von einem Seienden zu einem andern hinüberleitete, um es als Wirkung dieses letztern zu erfassen? Wie wäre dieses möglich, wenn das am Faden der Identität fortspinnende Verfahren nicht durch ein anderes Fundamentalverfahren ergänzt würde, das namentlich Gratry in hellen Farben ausgemalt hat?

Wenn es ohne alle und jede unmittelbare Intuition weder von der Sinnenwelt aus in die Intellectualwelt noch innerhalb der letztern selbst einen dialektischen Fortschritt gäbe, so wird dieses umsomehr der Fall sein, wenn wir nun die Sinnenwelt mit Thomas im Lichte der Intellectualwelt betrachten, um so den schweren Schritt zu machen aus der Welt hinaus zu Gott und aus ersterer vermöge des Causalitätsgesetzes den letztern zu demonstriren. Nach Thomistischer wie nach Scotistischer Lehre muß die Welt durch das Vernunftlicht der allgemeinsten Principien beleuchtet werden, bevor es durch das Gotteslicht beleuchtet wird; die Ordnung des Erkennens ist, wie sich später noch zeigen wird, nach ihr die umgekehrte in Verhältniß zur Ordnung des Seins. Das Endliche muß als Endliches erkannt werden, bevor das Unendliche erkannt wird, bevor es im Unterschiede und in der Ab-

hängigkeit von dem letztern erkannt wird. Wie kommt man nun dazu, über das Bewußtsein des Endlichen als solchen dialektisch hinwegzuschreiten, es auf das Unendliche zu beziehen und als Wirkung desselben zu erfassen? Im Identitäts- oder Widerspruchsprincipe fixirt man jenes Endliche (A) und spricht es aus als ein mit sich identisches, widerspruchsloses (A = A, A non est non A), ohne darüber hinauskommen zu können zum Bewußtsein des Unendlichen und zur Beziehung auf letzteres. Wie sollte man durch jenes Princip dahin getrieben werden, das Endliche, statt es zu setzen, vielmehr zu verneinen und in dieser Verneinung ein absolut Unendliches zu setzen, um die positiven Vollkommenheiten des Endlichen in ihm wiederzusetzen, befreit von aller Schranke der Endlichkeit? Wie sollte man durch dasselbe dahin getrieben werden, nicht bloß die Identität oder Widerspruchslosigkeit des Endlichen festzuhalten, sondern per viam causalitatis eine Ursache für dasselbe zu suchen, per viam eminentiae et negationis (remotionis) diese Ursache als eine überragende, absolut vollkommne zu fassen? Woher die Triebkraft, durch eine solche Negativität zur absoluten Position des Urgrundes hinüberzugelangen, um durch sie alles Endliche „zureichend zu begründen"? Das genannte Princip als solches vermag diese Triebkraft nicht zu entfalten; es hat keine dialektische Natur, es vermag nicht vermittelnd und demonstrativ fortzuschreiten kraft unmittelbarer Intuition. Es setzt also ein dialektisches Grundprincip zur Ergänzung voraus; nur unter dieser Voraussetzung, möge sie bewußter oder unbewußter Weise gemacht werden, vermag es einen Fortgang zu gewinnen. Wie wäre es ohnedem möglich, aus der gotteslosen (ungöttlichen) Welt einen Gott herauszubeweisen? Wie wäre es möglich, dasjenige, was angenommener Maßen in dem Gedanken des Endlichen für unser Bewußtsein (quoad nos) gar nicht enthalten ist, als darin enthalten zu beweisen für unser Bewußtsein einzig und allein vermöge des Identitäts- oder Widerspruchssatzes? Unmöglich. Würde die Welt nicht immer schon als eine Gotteswirkung erfaßt d. h. stillschweigender Weise das unmittelbare Gottesbewußtsein nicht schon mithereingenommen in das Weltbewußtsein, wie wäre da eine logische Möglichkeit gege-

ben, auf Gott überzugehen und von ihm zu reden? Wäre das Gottesdasein für unser Bewußtsein (quoad nos) in keinerlei Hinsicht ein unmittelbares, nie und nimmermehr würde es für dasselbe je aus dem Dasein der Welt vermittelt werden können. Das unmittelbare Gottesbewußtsein, das dem ontologischen Beweise des heiligen Anselm zu Grunde liegt, scheint uns darum von den Häuptern der peripatetischen Scholastik, Albert dem Gr., Thomas und Duns Scotus und deren zahlreichen Nachfolgern von damals bis heute nicht mit ausreichenden Gründen bekämpft worden zu sein *).

Die Cartesisch-Günther'sche Richtung will nicht von der Sinnengewißheit aus vermittelst der ersten Principien sich zu Gott erschwingen wie die peripatetisch-scholastische, sondern von der Selbstgewißheit aus. Etwas ganz Anderes ist es jedoch, durch das Ich Alles begründen zu wollen und etwas ganz Anderes, vom Ich aus ohne alle unmittelbaren Voraussetzungen Alles begründen zu wollen. Das erstere Verfahren ist ein philosophisch berechtigtes, das zweite dagegen nicht, indem es nur durch einen salto mortale irgend welcher Art über das Ich hinwegzukommen vermag.

So lange dem Momente des unmittelbaren Wissens nicht immer und überall und durchgehends die gleiche Berechtigung zugestanden wird mit dem Momente des mittelbaren, demonstrativen Wissens wie umgekehrt, so lange ist das Grundprincip der dialektischen Bewegung immer nur vorausgesetzt und nicht zu klarem, entwickelten Bewußtsein erhoben, so lange gebricht es auch dem Identitäts- oder Widerspruchsprincipe an aller dialektischen Beweglichkeit. Ohne Zweifel ist dieses in Hinsicht auf Princip und Methode der philosophischen Erkenntniß die Centralfrage aller Fragen; wer

---

*) Daß der hl. Thomas den unmittelbaren Grundact des Gottesbewußtseins Anselm gegenüber zu sehr im Dunkeln (dans l'ombre) gelassen habe, hat namentlich Ch. Jourdain auf sehr einsichtige Weise dargelegt (la philosophie de saint Thomas d'Aquin Paris 1858 I. 201. II. 331 bis 339).

sie umgeht in der Gegenwart, der hat Alles umgangen. Daß es ebenso ungenügend wäre, mit Verkürzung oder Hintanstellung des mittelbaren und demonstrativen Wissens sich bloß auf das unmittelbare Gottesbewußtsein zu berufen, ergibt sich als Consequenz hieraus. Die vermittelnden Beweise sind nicht bloße Erläuterungen, Verdeutlichungen solcher schon vorhandenen unmittelbaren Ueberzeugungen, nein! sie sind auch erzeugende Gründe derselben. Es gibt nichts unmittelbar Fertiges im geistigen Besitzthume der Menschheit weder der Möglichkeit noch der Wirklichkeit nach, das nicht erst fertig gemacht werden müßte durch mögliche oder wirkliche Thätigkeit. Alles Erkennen ist insofern ex tabula rasa wie Aristoteles und Thomas es fassen. Alles geistige Besitzthum entsteht nur durch lebendige That. Jede Unmittelbarkeit muß eine Errungenschaft, muß Resultat eines Vermittlungsprocesses sein. Das unmittelbare Gottesbewußtsein als solches ist so wenig schon ein wirkliches Gottesbewußtsein wie das mittelbare rein als solches; erst die dialektische Einheit beider macht es zu einem wirklichen*).

2. Wie verhält es sich aber, wenn wir die nämliche Frage vor das Forum der positiv-kirchlichen Auctorität ziehen, also vom theologischen Standpunkte aus beleuchten? ist nicht erst neuestens (am 18. Sept. 1861) von der congregatio inquisitionis der Satz verurtheilt worden: immediata Dei cognitio, habitualis

*) Der Verf. der Artikel über die „Beweise des Daseins Gottes" im Mainzer Katholiken 1860 macht auf völlig richtige Weise geltend, daß die unmittelbare primitive Gottesidee, die als „subjektiver Möglichkeitsgrund" den von der Welt aufsteigenden Beweisen zu Grunde liegt, erst ein mögliches, noch kein wirkliches Gottesbewußtsein bilde. Aber weit entfernt als ob diese Lehre streng Thomistisch wäre wie er glaubt (ebend. 2. Hälfte S. 30—32); die Gotteserkenntniß ist uns nach Thomas nicht eingeboren als Gotteserkenntniß; sie ist uns nur im Allgemeinen, Unbestimmten (in aliquo communi, sub quadam confusione) eingeboren, sofern der Mensch von Natur aus nach dem ihn beseligenden Guten überhaupt strebt. (S. th. I. q. 2 art. 1. ad 1. S. ph. I. c. 11. ad 4.) Daß aber die allgemeinen Begriffe des Guten, Wahren und Seins schon das absolute Gute, Wahre und Sein einschließen, wie der von der Löwener Schule vertheidigte Ontologismus will, ist keine Thomistische Lehre.

saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit: si quidem est ipsum lumen intellectuale? ist nicht jede unmittelbare Gotteserkenntniß hiemit verworfen? Wie immer der Sinn dieser reprobirten These zu deuten sein möge, worauf wir später zurückkommen werden, so viel ist gewiß, daß alles und jedes unmittelbare Gottesbewußtsein ohne Unterschied damit nicht verworfen werden wolle. Sollte wirklich von nun an das unmittelbare Gottesbewußtsein schlechthin und in jeder Beziehung dem mittelbaren zum Opfer gebracht werden, also auch das ontologische Gottesargument dem cosmologischen? Wie unhistorisch, wie ungerechtfertigt wäre nicht eine solche Interpretation? Sie würde es ebenso verwerflich finden müssen, wenn das Gottesbewußtsein an sich als ein unmittelbares erklärt würde, wie wenn es auch in Bezug auf uns als ein unmittelbares erklärt würde. Das Deum esse per se notum est wäre ebenso verwerflich, wie das Deum esse, notum est per se et quoad nos; die Thomistische Gotteslehre müßte eben so sehr fallen wie die von Thomas bekämpfte Anselm'sche. Die angesehensten Theologen der letzten Jahrhunderte haben sich bestrebt, den ursprünglichen Gottessinn des Menschen mit dem von der Welt aufsteigenden Beweisverfahren, dem primitiven, gemeinmenschlichen sowohl als dem philosophischen zu versöhnen und das notum esse quoad nos mit dem demonstrabile esse quoad nos auszugleichen; hätte sie deßhalb je ein Tadel getroffen? Wer hätte in unsern Tagen jene Kraft des unmittelbaren Gottessinnes mit glühendern Farben gemalt als der französische Oratorianer Gratry, ohne deßhalb dem inductiven Beweisverfahren der Vernunft das gebührende Recht zu verkümmern? hat sein Buch über die „Erkenntniß Gottes" nicht selbst in Rom die günstigste Aufnahme gefunden?

3. Wir sind nun zu dem Resultate gekommen, daß die beiden vorgeführten Grundrichtungen einander nicht zu befeinden, sondern einander zu ergänzen haben, daß insbesondere die erste derselben, die des rationellen Beweisverfahrens, einen mehr intuitiven Charakter erhalten müsse im Sinne der zweiten Grundrichtung, wenn sie als lebendige Geistesmacht sich für

die Zukunft forterhalten will. Zu einem großen Theile ist auch die Scholastik der neuesten Tage von dem Bewußtsein einer solchen Nothwendigkeit lebhaft durchdrungen und wird mehr und mehr noch davon durchdrungen werden. Vor Allem wird es eine Hauptaufgabe der philosophischen Einleitungswissenschaft oder der Bewußtseinstheorie sein, die wahre philosophische Methode d. h. die Versöhnung des unmittelbaren und mittelbaren Erkennens und damit zugleich das wahre Grundprincip zu suchen und zu bestimmen. Es gilt hier nicht, neue Fundamente zu legen weit über die Thomistische Bewußtseinstheorie hinaus; es gilt nur, die alten Fundamente auf neue Weise zu bewähren und dasjenige an ihnen, was mehr den Charakter einer dunkeln Voraussetzung hatte, zum entwickelten Bewußtsein zu bringen.

Das stricte Vernunftwissen und der Vernunftglaube.

1. Unsere unmittelbaren Vernunftanschauungen bieten eben so wenig wie unsere sinnlichen Anschauungen immer eine pure Evidenz ohne alle Beimischung des Dunkels. Unvollkommen ist der Mensch, wie er ist; unvollkommen auch sein Wissen und allumher von Dunkel umringt. Jene Vernunftanschauungen sind zu einem großen Theile bloße Glaubensanschauungen, bieten also, wiewohl keine rein anschauliche, so doch objective Gewißheit, die nur grundlos bezweifelt werden kann. Die tiefsten Vernunftüberzeugungen sind nur Ueberzeugungen eines unmittelbaren Vernunftglaubens; ihre Gewißheit wurzelt zuletzt in dem Glauben an die Wahrhaftigkeit der menschlichen Vernunft. Dieser Glaube läßt sich weder principmäßig bekämpfen noch ins Einzelne hinein schlechthin erzwingen. Wer ihn principmäßig läugnen wollte, könnte durch einen indirecten Beweis ad absurdum geführt werden; denn so lange er philosophirte, dürfte er sich nur nach strengem Wissen entscheiden ohne den allermindesten Rest einer Glaubensannahme und wahrlich, da müßte er zu leben, zu denken und zu existiren aufhören. Im Einzelnen dagegen läßt sich jener Vernunftglaube zwar moralisch erzwingen, wecken und bilden, aber nicht schlechthin erzwingen wie das, was einer logischen, mathematischen oder einer thatsächlichen Wis-

senseevidenz unterliegt. Er dringt sich auf mit psychologischer Nothwendigkeit, aber nicht so, daß er nicht durch einen später eintretenden Act der specifikativen Wahlfreiheit abgethan werden könnte, was bei rein evidenten Wahrheiten nie möglich ist.

Alle unmittelbaren Vernunftüberzeugungen, die ihrer letzten Grundvoraussetzung nach auf einem solch unmittelbaren Vernunftglauben beruhen, sind zwar wie alle Unmittelbarkeiten einer Beweisvermittlung, einer demonstrativen Bewährung fähig und bedürftig, aber keiner stricten, keiner schlechthin zwingenden, keiner reinevidenten. Alle möglichen Beweise, die für eine solche Vernunftüberzeugung beigebracht werden können, reichen unmöglich an Kraft hinaus über jene letzte Grundvoraussetzung eines bloßen Vernunftglaubens. Wie wären sie im Stande, die Wahrhaftigkeit der menschlichen Vernunft in einer einzigen ihrer derartigen Aussagen mit stricter Evidenz zu beweisen und jede Möglichkeit eines „angebornen Vernunftscheines" hinsichtlich derselben als schlechthin undenkbar zu beseitigen? Die Existenz einer Natur außerhalb des menschlichen Bewußtseins, die gesetzliche Treue der äußern Natur in ihren Erscheinungen und die glaubwürdige Treue der Menschennatur in ihren Zeugenschaften, deren Festhaltung zum großen Theil die inductiven Natur- und Geschichtswissenschaften ermöglichet, die Doppelsubstantialität der Natur und des Geistes im Menschen, die persönliche Wahlfreiheit und Unsterblichkeit des Menschen, die objektive Wahrheit des ethischen, juristischen und ästhetischen Gewissens, die Realisirbarkeit der diesem Gewissen einwohnenden Ideen ohne Nothwendigkeit des Bösen, des Unrechts, des Häßlichen in der Welt, die substantielle Unterschiedenheit von Gott und Welt, die Erkennbarkeit übernatürlicher Offenbarungen Gottes im Gebiete der Natur und des Geistes vermittelst Wunder und Weissagung u. s. w. — all diese und ähnliche Gewißheiten sind weder einer logischen noch einer mathematischen Evidenz fähig noch einer Evidenz des sinnlichen oder übersinnlichen Erfahrungswissens ohne allen und jeden Vernunftglauben. Ihr letzter Grund ist das Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit der menschlichen und der in ihr sich offenbarenden göttlichen Vernunft und dieses Vertrauen vermag nicht

durch stricte Beweise andemonstrirt und noch weniger durch solche hinwegdemonstrirt zu werden.

All diese Ueberzeugungen sind dem jüngern Deutschland der Reihe nach untergegangen, weil mit dem positiven Christenthume ihm auch das Vertrauen auf die ursprüngliche Menschennatur und deren Kräfte abhanden gekommen war. Bald wurden jene Ueberzeugungen als Producte der „gemeinen Vernunft", des „gemeinen Hausverstandes," der „endlichen Reflexion" erklärt und vornehm abgethan, bald als Producte der niedern oder höhern „Einbildungskraft", der „äußerlichen Vorstellung", der mythusbildenden „Fantasie", bald als Producte des „Gefühles", des „Gemüthes" und endlich als Producte der „Fantasie," die im Interesse des diesseitigen „Menschengemüthes" ein Jenseits, ein Epos und ein Drama der jenseitigen Gottes- und Menschengeschichte dichtet. Alle Geistesvermögen wurden der Reihe nach angeklagt, einen solchen Spuck und Trug verschuldet zu haben. Die höchsten Wahrheiten des Christenthums und der Vernunft wurden auf solchem Wege bloße *psychologische Täuschungen*, die das menschliche Bewußtsein unwillkürlich zu durchlaufen hätte in seiner Selbstgestaltung oder am Ende gar das absolute Wesen selbst im endlichen Bewußtsein.

Der Glaube an die Wahrheit der ursprünglichen, unbefangenen Menschennatur ist dem modernen Zeitbewußtsein vielfach verloren gegangen; wie will man diesen Glauben wiederherstellen? wie das zu Grunde gegangene Selbstvertrauen beleben? wie die Grundkrankheit, das Grundsophisma der Gegenwart in all deren einzelnen Aeußerungen bannen? Was gesunde Menschenüberzeugung ist, das gilt ihr als Wahnsinn und ihr eigener Wahnsinn als philosophische Weisheit; wie will man sie nun heilen von diesen ihrem Wahnsinne? Zwar wissen wir wohl, daß die meisten Krankheiten, die das Erkenntnißleben des Menschen ergreifen, keine reinintellektuellen Wurzeln haben, also ihre Heilung und ihr Heil nimmermehr von der Wissenschaft *allein* aus erhoffen und finden können, dennoch aber muß die Frage aufgeworfen werden, wie man wissenschaftlicher Seits jenes Grundsophisma widerlegen könne? etwa, wie Viele glauben, durch

Wiederholung und formelle Ausbildung der stricten scholastischen Beweise bezüglich der oben angeführten Einzelnüberzeugungen? Es ist dieses wohl eine vergebliche Arbeit, weil man hier nicht wie in mathematischen, logischen und empirisch-anschaulichen Erkenntnissen den Weg einer entweder unmittelbaren oder mittelbaren Evidenz beschreiten kann. Wie wollte man Jemanden mit Evidenz die Wahrhaftigkeit seiner ursprünglichen (gemeinen) Menschenvernunft beweisen bezüglich einer Ueberzeugung, deren Inhalt ich nicht evident constatiren kann? wie wollte man z. B. mit solch augenscheinlicher Evidenz beweisen, daß es im Begriffe des vollkommensten Wesens liege, die Welt frei erschaffen zu können? daß gerade hier die Grenze göttlicher Nothwendigkeit und Freiheit liege? oder wie wollte man auf solche Art die persönliche Unsterblichkeit beweisen jenseits unsrer Bewußtseinsimmanenz, jenseits unserer diesseitigen Selbsterfahrung? wie wollte man mit stricter Evidenz beweisen, daß der Mensch persönlich wahlfrei sei, daß er nicht in allen einzelnen Handlungen von verborgenen, dunkeln Wesensmächten abhängig sei wie er im Ganzen offenbar abhängig ist von der Entwicklung der Menschheitsidee und den in ihr sich manifestirenden göttlichen Rathschlüssen, obwohl beide für uns dunkel und verborgen sind? Und was bezüglich dieser Ueberzeugungen gilt, das gilt ebensosehr bezüglich aller oben angeführten.

Der Glaube an die Wahrheitskraft der ursprünglichen Menschennatur bildet eine Hauptgrundlage der großen dogmatischen Blütesysteme des Griechenthums gegenüber aller Sophistik und Scepsis. Er beherrschte das altchristliche und das mittelalterliche Bewußtsein; er bildete für die peripatetische Scholastik insbesondere die dunkle Grundvoraussetzung all ihrer für jene Ueberzeugungen beigebrachten stricten Beweise. Erst die neuere Zeit hat auch diese letzte Grundvoraussetzung in Frage gestellt, theils auf dem Wege eines bloß theoretisch-philosophischen Zweifels, der durch weitere Forschung überwunden werden sollte, theils auf dem Wege eines ernstlichen, praktischen Zweifels und entschiedener Läugnung. Damit ist klar angezeigt, was die Aufgabe der Gegenwart ausmache. Jenes in der Gesammtüberzeugung

der frühern Zeiten stillschweigend angenommene und im großen Ganzen unangestrittene Gewißheitsfundament auf die philosophische Probe zu stellen und für das moderne Bewußtsein dadurch neuzubewähren und sicher zu stellen: das ist eine Hauptaufgabe der Gegenwart und der nächsten Zukunft. Sie hat kein neues Fundament zu legen, zu erfinden; sie hat nur das alte Fundament, die stille Grundvoraussetzung der scholastischen Beweise, zum ausdrücklichen Bewußtsein zu bringen und mit neuen Waffen zu vertheidigen auf den Wegen eines freien philosophischen Criticismus. Das konnte nicht Aufgabe des Mittelalters sein; es lag ihm noch nicht zu beantworten ob, was erst der moderne Zweifel wissenschaftlich oder praktisch in Frage stellte. Erst der modernen Wissenschaft kann dieses obliegen. Die scholastischen Beweise neuaufzugreifen, organisch zu gestalten und allseitig auszubilden, ist für unsere Zeit ohne allen Zweifel ein wissenschaftliches Verdienst; doch reicht es nicht hin, mit der neuesten Scholastik bei dieser Arbeit stillzustehen. Stricte Beweise solcher Art mögen wohl eine hypothetische Geltung haben für alle diejenigen, welche das ihnen zu Grunde liegende Fundament stillschweigend gelten lassen oder voraussetzen; was aber vor Allem Noth thut, ist eine philosophische Sicherung des letztern im Verhältniß zum Cartesischen Zweifel des modernen Bewußtseins einerseits, zu den negativen Richtungen und Strömungen desselben andrerseits. Jedes Haus, das wir aufbauen, hat auf dem Boden der neuern Welt zu stehen; auf diesem Boden hat sich die Festigkeit seines Fundamentes zu bewähren.

2. Wenn nun aber die Theorien des stricten, scholastischen Beweisverfahrens unterbaut werden müßen durch das, was man Vernunftglauben genannt hat oder mit einem ähnlichen Namen belegen mag, *) wie nun? hören wir es nicht zu wiederholtenmalen, daß die stricten Beweise der Scholastik zu schwächen ebensoviel heiße als dem Scepticismus Vorschub leisten? Hören

*) Schon in der Abhandlung die „Thomistische und Scotistische Gewißheitslehre" S. 49—51 hat sich der Verfasser gegenwärtiger Schrift hierüber ausgesprochen.

wir nicht, daß es in der Gegenwart gerade Noth thue, die Beweiskraft der Vernunft in aller Strenge geltend zu machen, um auf solche Weise die sophistische Unvernunft völlig niederzuschlagen? heißt es aber, so möchten wir entgegen fragen, dem Scepticismus vorarbeiten, wenn man ihm sein Hauptbollwerk entzieht? wenn man das den scholastischen Beweisen zu Grunde liegende Gewißheitsfundament, welches er auf die Probe stellen oder gar untergraben will, gegen ihn schützt und sichert? heißt das nicht vielmehr, jene Beweise den Angriffen des Scepticismus unzugänglich machen? arbeitet man nicht gerade dadurch dem Zweifel am allerkräftigsten in die Hände, wenn man den Beweisen eine strengere Gewißheitskraft beimißt, als ihnen zufolge ihrer Natur zukommt, ohne deren Grundvoraussetzungen kritisch sicher zu stellen gegen allen Zweifel? Gilt hier nicht der Satz, den Thomas v. A. mit Rücksicht auf die christlichen Glaubensgeheimnisse insbesondere ausgesprochen hat: „cum aliquis ad probandum fidem inducit rationes, quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium. Credunt enim quod hujusmodi rationibus innitamur et propter eas credamus"? *) liegt es uns nicht ob, diesen Satz für unsere Zeit zur Wahrheit zu machen wie der große Meister Thomas ihn für seine Zeit so kraftvoll zur Anwendung brachte?

Wir vermögen also nicht die im Sinne der neuesten Scholastik geschriebenen Worte von Clemens zu unterschreiben: „was für die Philosophie als Wissenschaft übrig bliebe, wenn man dieselbe auf bloßen Glauben stellt und behauptet, daß es für die Vernunft keine absolute Gewißheit gebe, das möge sich Jeder selber sagen und darnach beurtheilen, ob es wahr sei oder nicht, daß den Anschauungen des Hrn. v. Kuhn ein tiefer philosophischer Scepticismus zu Grunde liege." **) Die Behauptung, daß die Annahme eines Vernunftglaubens oder eines theilweise nichtevidenten Vernunftbewußtseins einen philosophischen Scepticismus zu Grunde liegen habe und folglich auch (das ergibt sich

*) S. th. I. q. 32 art. 1 resp.

**) Die Wahrheit u. s. w. S. 103.

als Consequenz) in theologischen Scepticismus übergehen müßte, scheint uns keine ausreichende Probe bestehen zu können. Oder wie? hat die Scholastik keinen Unterschied gemacht zwischen Vernunftgewißheit und Vernunftevidenz? hat nicht die Nachscholastik die verschiedensten Systeme hervorgebracht, um den Unterschied der moralischen Gewißheit von der metaphysischen und der physischen Gewißheit genau zu bestimmen? hat sie nicht, wie sich später hinsichtlich der Offenbarungsthatsache noch näher zeigen wird, den tiefsten Grundüberzeugungen des Menschen eine bloße certitudo moralis oder evidentia moralis zugeschrieben, ohne deßwegen in philosophischen Scepticismus zu fallen? beruht nicht insbesondere der historische Auctoritätsglaube auf einer solchen bloß moralischen, nicht schlechthin erzwingbaren Vernunftgewißheit ohne alle Gefahr von Scepticismus? behauptet ja Clemens selber: „Vernunftbeweise, welche volle Sicherheit gewähren, sind nicht immer solche, welche metaphysische Gewißheit oder mathematische Evidenz gewähren. Denn das einzige Princip aller Beweisführungen für die Wahrheit geschichtlicher Thatsachen ist die Auctorität und das menschliche Zeugniß und dieß Criterium erzeugt, wie die Logik lehrt, nur eine moralische Gewißheit, die nicht immer mit der Einsicht in die Unmöglichkeit des Gegentheils verbunden ist, noch jeden Zweifel, auch den unvernünftigen ausschließt.“ *) Eine solche moralische Gewißheit hat nun auch der von Kuhn sogenannte Vernunftglaube. Daraus, daß er hinsichtlich der Evidenz seines Objekts „kein absolutes Wissen ist und keine absolute Gewißheit“ hat, folgt nicht, daß er hinsichtlich des Ueberzeugungsactes oder der firmitas adhaesionis nach Thomistischer Ausdrucksart ebenfalls keine absolute Gewißheit, keine unzweifelhafte Festigkeit habe. Nur eine absolute Gewißheit im Sinne eines „schlechthin durchsichtigen, begreiflichen Wissens,“ **) nur eine certitudo speculationis nach Bonaventuras Ausdruck oder eine

*) Ebendaselbst S. 76—77.

**) Kuhn Dogm. 1846 S. 60—61.

evidentia ejus cui assentitur nach Thomistischer Bezeichnungsweise ist jenem Vernunftglauben abzusprechen.

Wenn es ferners — das ist ein weiterer Punkt — keine auf Glauben gestellte Wissenschaft geben könnte, wenn man von Wissenschaft nur da reden wollte, wo das Wissen rein und unvermischt auftritt ohne allen und jeden Glauben, fürwahr! dann gäbe es etwa wohl noch eine logische und mathematische Wissenschaft, im Erfahrungsgebiete dagegen keine Wissenschaft mehr. Von irgend einem Naturgesetze kann man nur reden, wenn man etliche miteinander übereinstimmende Experimente oder Beobachtungen nicht für isolirte Fälle ansieht, wenn man an die Treue der Natur und an ihre Vernünftigkeit glaubt. Soll aber deßwegen von keiner Naturwissenschaft mehr die Rede sein, weil sie nicht auf purem Erfahrungswissen, sondern auch auf Vernunftglauben ruht? soll von keiner Geschichtswissenschaft mehr die Rede sein, weil sie zum größten Theil auf Glauben an menschliche Zeugnisse beruht und dieser selber wieder auf einem Ausspruche der Vernunft, an deren Wahrhaftigkeit wieder geglaubt werden muß? müßte nicht insbesondere der Theologie der Character einer Wissenschaft abgesprochen werden in einem viel strengern Sinne als es die Scotistische Schule jemals gethan hat? *) bei einer so strengen und außergewöhnlichen Fassung des Wortes: Wissenschaft würde freilich auch die Philosophie für einen großen Theil ihrer allgemeinmenschlichen Ueberzeugungen den wissenschaftlichen Character opfern müssen; nur für eine reinimmanente Bewußtseinstheorie und für die Logik könnte sie ihn in einem solchen Falle etwa noch beanspruchen. Eine so strenge Fassung des Wortes: Wissenschaft ist aber in der Geschichte derselben nie zur Regel geworden.

3. Endlich hat man der Theorie von stricten Beweisen bezüglich gewisser metaphysischer Fragepunkte eine quasidogmatische Signatur ertheilt und vom kirchlichen Auctoritätsstandpunkte aus die entgegengesetzte Theorie bekämpft. Namentlich die erste gegen Bautain gerichtete These: ratiocinatio Dei existentiam cum cer-

*) Vergl. unsere Abh. über Thom. und Scot. Gew. S. 48—49.

titudine probare valet wurde schon oft in diesem Sinne gedeutet und verwendet. Die Vernunftgewißheit, welche hier gefordert wird für die Existenz Gottes, das heißt wohl für die Existenz eines persönlichen Gottes im Sinne des Theismus, wurde ohne Weiteres für eine stricte, evidente Gewißheit erklärt und ausgegeben. Man ersah darin eine auctoritative Sanction für die stricten Gottesbeweise der Scholastik. Wie wäre nun aber auf einem solchen Standpunkte der Interpretation obige These zu verstehen? wäre damit die stricte Beweisbarkeit eines persönlichen Gottes im Sinne des christlichen Theismus ausgesprochen? Sicherlich nicht; denn auf solche Weise würde jene These auch eine Verwerfung der Thomistischen und Scotistischen Lehre zumal enthalten. Die erstere hält einen persönlichen Gott im Sinne der positiven Offenbarung, d. h. einen persönlichen Gott, der zeitlich die Welt aus Nichts erschaffen hat, keineswegs für stricte beweisbar; noch weniger die Scotistische Lehre, indem sie einen persönlichen Gott, der die Welt mit allmächtiger Kraft aus Nichts erschaffen hat ohne alle Urmaterie und in der Zeit, für eine christliche Lehrüberzeugung ansieht, die durch Vernunft nicht stricte bewiesen werden könne. Es wäre völlig grundlos, behaupten zu wollen, der Bischof von Straßburg Lepappe de Trevern und die ihm hierin zustimmende römische Curie hätten in der ersten These gegen Bautain auch einen Angriff gegen die seit Jahrhunderten kirchlich empfohlene oder unbeanstandete Gotteslehre der Thomistischen und Scotistischen Schule mitbeabsichtiget. Ein stricter Vernunftbeweis für einen persönlichen Gott im Sinne des Offenbarungstheismus, abgesehen nämlich von der hier außer Frage kommenden specifisch-übernatürlichen Lehre von einem dreipersönlichen Gotte, kann also wohl nicht gefordert sein in jener These.

Aber selbst ein auf bloß moralische Gewißheitskraft Anspruch machender Gottesbeweis dieser Art kann nicht gefordert sein in dieser These und zwar aus den nämlichen Gründen nicht; denn Thomas und Duns Scotus haben der Lehre von einem persönlichen Gotte, der die Welt zeitlich erschaffen hätte oder der sie ohne präexistenten Weltstoff erschaffen hätte, eine bloße Ver-

nunftprobabilität zuerkannt, keineswegs aber eine moralische Vernunftgewißheit oder eine Gewißheit des „Vernunftglaubens," um mit einem modernen Ausdrucke das Nämliche zu bezeichnen.

Was in jener These als gefordert erscheint, ist einfach wohl die Vernunftgewißheit von einem persönlichen Gotte, der allwissend ist und wahrhaft, der also auf glaubwürdige Weise sich der Menschheit offenbaren kann in übernatürlichen Bezeugungen. Die vernünftige Gewißheit von der Auctorität (Allwissenheit und Wahrhaftigkeit) des persönlichen Gottes sammt der weitern Gewißheit, daß er sich thatsächlich geoffenbart habe, bildet ja das vernünftige Motiv alles und jedes übernatürlichen Auctoritätsglaubens, gehört also nothwendig dem rationis usus ante fidem an. Eine bloße Probabilität oder Wahrscheinlichkeit in dieser Hinsicht kann nicht ausreichen zu einer vernünftigen Begründung des theologischen Glaubensactes. Gewißheit wird hier gefordert. Die Gewißheitsart selber indeß ist in jener These unbestimmt gelassen. Sie zu bestimmen, ist eine der Wissenschaft gestellte Aufgabe. Die kirchliche Auctorität fordert für einen Theil von Wahrheiten Vernunftgewißheit; diese letztere in ihre manigfachen Unterschiede zu verfolgen und die verschiedenen Objekten zukommende Gewißheitsart auszumachen, blieb von jeher der Wissenschaft überlassen und ist insbesondere von den nachscholastischen Systemen des siebenzehnten Jahrhunderts auf das Eifrigste zum Zwecke der wissenschaftlichen Forschung gemacht worden. Wie sehr gehen diese manigfaltigen wissenschaftlichen Theorien nicht schon auseinander in der Bestimmung dessen, was stricte (zwingende) Gewißheit, was Evidenz sei? wie vielerlei Zwang (Stringenz) und Nothwendigkeit gibt es nicht? wie vielerlei Evidenz gibt es nicht? wie manigfach grenzen die nachscholastischen Theorien nicht die pure Evidenz von der moralischen Evidenz und diese wieder von der bloßen moralischen Gewißheit ab? ist die letztere etwa ohne alle und jede Evidenz? kann man etwas glauben, wovon man gar kein anschauliches immanentes Bewußtsein hat? wie schwierig, ja wie unmöglich ist es, im

ist es, im menschlichen Psychologismus Licht und Glaubensdunkel immer genau von einander abzumarken?

Die Gewißheit, welche für den Gottesbeweis gefordert wird in der ersten These gegen Bautain, wird vom päpstlichen Stuhle auch für den Geistigkeits- und Freiheitsbeweis der menschlichen Seele geltend gemacht gegen die jüngern Traditionalisten Frankreichs. *) Für all diese metaphysischen Grundüberzeugungen müßte also der bekämpften Ansicht zufolge von Auctoritätswegen die stricte Beweisbarkeit ausgesprochen sein! Nur die Unsterblichkeit der menschlichen Seele schiene hievon eximirt zu sein, wie ihr die Scotistische Schule ja niemals eine stricte Beweisbarkeit zuerkannt hat, ohne deßhalb eine kirchliche Verurtheilung erfahren zu haben. Sollte aber das Wort: certitudo in den bereits angeführten Thesen eine stricte, evidente Gewißheit und nur eine solche bedeuten, dann müßte consequenter Weise auch in den übrigen gegen Bautain gerichteten Thesen ihm der gleiche Sinn unterstellt werden. Die Gewißheit, welche gefordert wird für den Beweis (probatio) der mosaischen Offenbarung durch die mündliche und schriftliche Ueberlieferung der Synagoge und des Christenthums (thes. 2 und 6) müßte ebenfalls im Sinne stricter Evidenz gedeutet werden. Der Beweis (demonstratio), welcher gefordert wird für die Bewährung der christlichen Offenbarung aus den Wundern Christi wie für die Wahrheit der mündlichen und schriftlichen Ueberlieferung des Christenthums (thes. 3) müßte als eine stricte Demonstration gefaßt werden. Die sichern Beweise (certae probationes), welche mittelbar (per ratiocinationem) den Ungläubigen die Auferstehung des Herrn darthun sollen aus der christlichen Ueberlieferung, müßten nicht minder im Sinne von stricten, mittelbar-evidenten Beweisen interpretirt werden. Ein bloßer Auctoritätsglaube an die Thatsache der göttlichen Offenbarung, eine bloße Gewißheit des historischen Auctoritätsglaubens würde in Folge dessen nicht mehr hinreichen zu einer vernünftigen

---

*) „Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest" so lautet die zweite der vier Thesen vom 15. Jäner 1855.

Begründung des theologischen Gnadenglaubens; wo bei Gebildeten oder Ungebildeten die Thatsache der Offenbarung Gottes nicht ebensogut wie dessen Wahrhaftigkeit und Allwissenheit stricte bewiesen wäre, dort käme nur ein unbegründeter Köhlerglaube zu Stande. Eine solche Interpretation jener Thesen würde jedoch gegen alle dogmatische und wissenschaftliche Tradition verstossen; denn jede fides ex auditu wäre hiemit als blinder Glaube declarirt. Ein großer Theil der Apologeten ist sogar der Ansicht, daß nicht einmal die unmittelbaren Empfänger göttlicher Lehrinspirationen oder Wundermanifestationen eine natürliche Evidenz von deren göttlichem Ursprunge hatten und daß überhaupt eine solche Evidenz jeden eigentlichen, übernatürlichen Offenbarungsglauben und dessen freie Verdienstlichkeit unmöglich machen würde. Um wie viel weniger wird eine solche Evidenz bei all denen stattfinden, welche selbst die historische Thatsächlichkeit aller derartigen Phänomene nur mittelbar erfassen können kraft eines äussern Auctoritätsglaubens und zudemhin über deren göttlichen Ursprung keine schlechthin zwingende, alles und jedes Dunkels entbehrende Vernunftevidenz besitzen?

Woher kommt es nun, daß manche Vertreter des modernen Thomismus einer solch doppelten Interpretationsweise huldigen hinsichtlich der gegen Bautain und die jüngern Traditionalisten gerichteten Thesen? wie kommt es, daß sie nur diejenige Gewißheit, die den metaphysischen Grundüberzeugungen daselbst zuerkannt ist, als eine stringente, evidente erklären? Der Grund, der sie hiezu treibt, kann im Textesbuchstaben selber nicht gefunden werden. Er kann einzig und allein nur darin gefunden werden, daß sie den Sinn jener von Rom aus autorisirten oder erlassenen Entscheidungen nach den philosophischen Anschauungsweisen derjenigen Männer beurtheilen, die bei Revidirung oder Abfassung derselben zunächst betheiliget waren. Diese gehören in der Gegenwart wohl durchgehends der strengscholastischen Schule an. Dieser historische Umstand wird von Manchen dazu benutzt, die von den Gliedern der obersten kirchlichen Censurbehörde abgefaßten oder revidirten dogmatischen Thesen im Sinne ihrer eigenen Theorie zu deuten und von diesem Standpunkte

aus allen andern Theorien und Schulansichten auf eine ziemlich durchsichtige Weise „Unkirchlichkeit" vorzuhalten und vermerken zu lassen. Sollte es bei dieser Sachlage zu verwundern sein, wenn auch manch Andere die Richtigkeit einer solchen Textesdeutung als etwas Ausgemachtes hinzunehmen und ein und dieselbe Anschauung zu theilen anfiengen, nur nicht zum Behufe der Selbstvertheidigung wie die Vorgenannten, sondern in Form von Bedenken? sollte es zu verwundern sein, wenn die eine oder die andere Stimme das Bedenken laut werden ließ, ob in Rom „zur Zeit wirklich kein philosophisches System bei Beurtheilung philosophischer Werke die Richter theilweise präoccupire, so daß nicht bloß der reine Standpunkt des Glaubens entscheidet?" *)

4. Eine entwickelte Theorie vom Verhältnisse des evidenten Vernunftwissens zum Vernunftglauben wie zu dem auf ihm ruhenden Auctoritätsglauben zu geben, liegt über der Grenze des Gegenwärtigen. Eine kritische Bestimmung dieses Verhältnisses wird eine der schon früher genannten sich anreihende weitere Hauptaufgabe der philosophischen Einleitungswissenschaft oder Bewußtseinstheorie ausmachen. Es gilt hier ebensowenig wie dort, neue Fundamente zu legen und zu erfinden weit über die Thomistische Erkenntnißlehre hinaus; es gilt auch hier nur, die alten Fundamente auf neue Weise zu bewähren, nämlich auf dem Wege einer den methodischen Zweifel zur Anwendung bringenden freien philosophischen Forschung, wie sich zeigen wird. Es gilt nur, all dasjenige, was an jenen Fundamenten mehr den Character einer dunkeln, unbewährten Voraussetzung hatte und im bloßen Vernunftglauben wurzelte, zu einem entwickelten Bewußtsein zu bringen und gegen die Angriffe des modernen Zweifels zu sichern. Es bedarf keines Bruches mit der scholastischen Erkenntnißlehre um der modernen willen noch umgekehrt. Nur eine freie Fort- und Ausbildung der erstern durch die letztere ist ein Gebot, dem man sich nur zum Schaden der Wissenschaft entziehen kann.

*) Historisch-politische Blätter 1861 48. B. S. 875.

II. Zweite Controversfrage über wesenhaftes (ontologistisches) oder unwesenhaftes Erkennen.

Verschiedene Richtungen.

1. Eine der allerbelangreichsten Fragen auf dem Gebiete der Erkenntnißlehre ist die Frage: wie wir die Wirklichkeit ergreifen? wie wir uns der sinnlichen Erscheinungen, wie wir uns der übersinnlichen Wesenheiten vor aller reflexiven Thätigkeit bemächtigen? ob durch unmittelbaren Contact oder durch sensible und intelligible Erkenntnißformen (Species)? Daß wir die Wirklichkeiten der erscheinenden Welt der Sinne, daß wir die Wirklichkeiten der aus derselben abstrahirten Allgemeinwesenheiten, insbesondere die der ersten Principien, daß wir die Wirklichkeit des eigenen Geistes wie des absoluten Geistes ergreifen, daß wir nicht bloß deren Spectrum und gespensterhaften Schein statt ihrer selbst ergreifen, darüber herrscht Uebereinstimmung. Wie wir aber diese Wirklichkeiten ergreifen, ob durch unmittelbare Gegenwart dieser in uns auf hellere oder dunklere Art aufblitzenden Wirklichkeiten selber oder durch „Mittelbilder", durch „intermediäre Ideen" derselben, ob durch wesenhafte Schauung der Wesenheiten oder durch mittelbare, unwesenhafte Schauung derselben, darüber herrscht eine Differenz der Ansichten.

2. Also Ontologismus oder Psychologismus, das ist die Alternative, um in allgemeinen, weithin üblichen Schlagworten das Nämliche zu sagen. Ontologismus hat man in neuerer Zeit diejenige Wissenschaftsrichtung genannt, welche sich der Wirklichkeiten, insbesondere der Grundwirklichkeit aller Wirklichkeiten oder des absoluten Wesens auf wirkliche, wesenhafte Art bemächtigen will und alle dazwischen geschobenen Erkenntnißbilder als bloße psychologische Phantome betrachtet und gründlich perhorrescirt. Die entgegengesetzte Wissenschaftsrichtung hieß man, wenigstens vielfach, Psychologismus. Sie will nicht erreichen, was dem Menschen des Diesseits nun einmal nicht zusteht; sie will die Grenzen des geschöpflichen Wissens, wie es nun einmal ist im diesseitigen Menschheitszustande, nicht durch extravagante,

erträumte Anschauungen überspringen. Insbesondere will sie nicht auf solche Art sich zur Grundwirklichkeit aller Wirklichkeiten hinüberschwingen, um Diesseits schon in intellectueller Anschauung Gottes Wesen zu berühren und vermöge theosophischer Entrückung oder vielmehr Verrückung alle Dinge in Gott zu schauen.

Beide Namen (Ontologismus — Psychologismus) sind in ausländischen Journalen vielfach im Sinne übler Nebenbedeutungen angewendet worden. Wir sind weit entfernt, über Namen zu rechten; nur die ihnen zu Grunde liegenden Richtungen mögen hier eine kurze Characteristik erfahren, zuerst in geschichtlicher, dann in kritischer Weise!

Der Thomistische Psychologismus des P. Liberatore, P. Kleutgen und Clemens.

1. Als Hauptvertreterin des scholastischen Psychologismus in gegenwärtigen Zeiten muß diejenige neuscholastische Richtung gelten, die sich in engerer Weise an die peripatetische, namentlich Thomistische Scholastik anlehnt und allen modernen Anschauungen eines Malebranche, Reids, Gerdils u. s. w. in strenger Opposition gegenübertritt. Liberatore*) und Kleutgen**) haben wohl am scharfsinnigsten diesen Standpunkt zu vertheidigen gesucht für unsere Zeiten. Ihre Werke sind zum größten Theile gegen die Anschauungen des Ontologismus gerichtet. Er erscheint ihnen um so gefährlicher, weil er gerade die tiefdenkendsten Geister für sich zu fesseln pflegt und nicht bloß in kühnern, überschwenglichern Formen wie bei den Giobertianern sondern auch in gemäßigten, fein abgewogenen Formen wie bei der neuen Löwener Schule u. s. w. aufzutreten vermag. Er gilt ihnen als ein moderner Zeitirrthum, der mit Unrecht sich hinter den Auctoritäten der Platonisirenden Väter und Scholastiker bergen und verbergen wolle; die Lehre dieser letztern von einem ursprünglichen Gottes-

---

*) Im zweiten Bande seines Hauptwerkes: della conoscenza intellettuale (Rom 1857—59), neuestens ins Deutsche übersetzt von E. Franz (Mainz 1861.) —

**) Phil. der Vorz. 1860 S. 1 ff. und bes. S. 633—912.

bewußtsein, in dessen Licht man Alles zu betrachten habe, sei den wesentlichen Grundanschauungen nach keineswegs verschieden von der Thomistischen. *)

2. Welches sind nun die Grundzüge dieser Thomistischen Erkenntnißtheorie? Einfach folgende: Entweder geschieht eine Anschauung ohne ein besonderes Erkenntnißbild (species), ohne Mittel, ohne Medium oder mit einem solchen. Die erstere Anschauung ist eine in dieser Hinsicht unmittelbare, wesenhafte (per essentiam seu praesentiam alicujus rei) oder eine ontologistische nach moderner Bezeichnungsweise. So werden z. B. die innern Erkenntnißacte der eigenen Seele durch wesenhafte Schauung wahrgenommen; so schaut nach Thomistischer Lehre der Engel im Gegensatze zum Menschen seine eigene Wesenheit an kraft natürlicher Schauung, so werden die Beseligten Gott anschauen von Gesicht zu Gesicht. Die zweite Anschauungsart ist eine mittelbare, sofern sie die Wirklichkeiten durch sensible oder intelligible Species erfaßt, also eine unwesenhafte, nichtontologistische. Entweder geht sie unmittelbar auf einen Gegenstand hin durch ein ihm eigenthümlich entsprechendes Erkenntnißbild (per speciem propriam), dann entsteht eine directe Anschauung, wie wir z. B. den Stein durch die ihm entsprechende sensible Species sehen, wie wir die allgemeinen Wesenheiten durch intelligible Species ergreifen; oder sie geht nur mittelbar auf einen Gegenstand hin, nämlich von einem andern aus, vermag also jenen Gegenstand nicht zu erblicken durch ein ihm eigenthümlich zukommendes Erkenntnißbild, sondern nur durch ein fremdes (per speciem alienam) etwa so wie wir einen Gegenstand im Spiegel erblicken. Diese Anschauung heißt die „spiegelhafte" und ist mittelbar (mediata visio) in doppelter Hinsicht, sofern sie nämlich durch ein Bild und sofern sie durch das Bild eines andern Gegenstandes ge-

---

*) So nach dem Vorgange des hl. Thomas selbst (vgl. S. ph. III. c. 47, S. th. I. q. 12 art. 11, q. 84 art. 5 u. s. w.) Liberatore in dem Werke: della con. int. I, 205—220 II, 230—242 (der italienischen Ausgabe) und in den instit. phil. ed. 10 II, 219 ff., Kleutgen Phil. d. V. S. 90—94, 720 ff., Clemens im Katholiken 1861 S. 281—93.

schieht. Auf solche Weise allein vermögen wir nach Thomistischer Lehre Diesseits Gott zu schauen; nur aus den Werken der Schöpfung nämlich und deren Bilde, nicht in Gottes eigenem Bilde und noch weniger in dessen Wesen (a facie ad faciem). *) Wie ganz anders der moderne Ontologismus, der dieses beides in Abrede stellt und schon für das diesseitige Menschenleben eine wesentliche Schauung Gottes annimmt wenn auch eine mehr oder weniger dunkle, schattenhafte und insofern spiegelhafte!

Ein großer Theil von Wirklichkeiten vermag also nach peripatetisch-scholastischer Lehre sich der erkennenden Seele nicht wesenhaft mitzutheilen, sondern nur der Aehnlichkeit nach in einem Bilde. Dieses Bild heißt species impressa, soferne es dem Sinne oder Intellecte vom Gegenstande „eingedrückt" wird unter eigener Mitthätigkeit derselben. **) Ins actuale Bewußtsein erhoben, als wirkliches Sinnen- oder Gedankenbild „ausgedrückt" heißt es intentio, verbum mentis oder species expressa nach der Sprachweise der spätern Scholastiker. Ist das Bild aus dem actualen Bewußtsein verschwunden, dann bleibt es als species impressa im habitualen Bewußtsein, im sensitiven oder intellectiven Gedächtnisse zurück, bis es neuerdings ins actuale Bewußtsein zurückgerufen wird, sei es in Anwesenheit oder Abwesenheit der Objekte. Seiner Natur nach ist es nur ein Medium des Erkennens (quo cognoscitur), nicht ein Objekt desselben (quod cognoscitur), es müßte nur durch reflexive Thätigkeit zu einem solchen gemacht werden.

Insbesondere eine wesenhafte Intuition Gottes, wie sie der Ontologismus behauptet, wird strenge verneint auf diesem Standpunkte. Das allgemeine Sein, welches das Grundobject (primum intelligibile) aller Intellectualerkenntniß bildet, ist nicht das absolute Sein oder Gott: dieser

---

*) Vergl. S. th. I. q. 56 art. 3, quodl. VII art. 1. Kleutgen Ph. d. V. S. 62. 646.

**) Wie diese Species im Sinne gebildet werden und wie im Intellecte und woraus sie gebildet werden, das müssen wir Anbetrachts unsers Zweckes dahingestellt sein lassen.

Satz wird als Hauptbollwerk gegen allen Ontologismus, Theosophismus und Pantheismus vorgekehrt. Das allgemeine Sein wie die aus ihm hervorgehenden Bestimmungen des Wahren und Guten, deren axiomatischer Ausdruck die ersten Principien sind, haben eben nur eine allgemeine, unbestimmte Natur. Wie sie in allem Endlichen sind oder vielmehr selber alles Endliche nach Verschiedenheit der Gattungen, Arten und Individualitäten so sind sie auch das Unendliche, das hocherhaben steht über all diesen Verschiedenheiten. Das allgemeine Sein, das allgemeine Wahre und Gute der ersten Intellectualprincipien sind nicht das absolute Sein, nicht das absolute Wahre und Gute, sind nicht Gott; denn wenn dem so wäre, dann wäre Gott das allgemeine Sein, außer dem Nichts ist. Diese ersten Wahrheiten als das Vernunftlicht, worin wir alle Dinge schauen und wornach wir sie beurtheilen, sind nicht das Gotteslicht. Nein! Gott ist nicht das erste Licht aller Intellectualerkenntniß, woran wir alle endlichen Wahrheiten, Vollkommenheiten, Güter messen und beurtheilen.

Nicht von der Urwirklichkeit aller Wirklichkeiten, nicht vom Bestimmtesten beginnt die intellectuale Erkenntniß, sondern vom Unbestimmtesten. Das ist ihr Weg, das ist ihre Methode. Vom unbestimmten Sein schreitet sie fort zum endlichen Sein und vom endlichen Sein per viam causalitatis, negationis et eminentiae zum unendlichen Sein. Was an sich wirklich ist, ist es nicht für uns (quoad nos). Die psychologische Ordnung ist nicht die ontologische, geht vielmehr den umgekehrten Weg; denn was an sich ist, muß für unser Bewußtsein erst werden. An sich ist freilich die unendliche Position vor der endlichen, die absolute Ursache vor der Wirkung, an sich ist freilich die endliche Wirklichkeit eine von Gott geschaffene und erhaltene, an sich lebt sie und bewegt sie sich in Gott als dem substantial allgegenwärtigen Urgrunde alles endlichen Seins und Erkennens; für uns ist aber gerade der umgekehrte Weg, der a posteriori rückwärts und aufwärts führende, der Weg unserer diesseitigen Intellectualerkenntniß. Zuerst müssen wir vermöge der allgemeinen Begriffe und Principien das endliche Sein in

seiner positiven Vollkommenheit erfassen, bevor wir es durch demonstrative Vermittlung als Wirkung der absoluten Ursache, als Verneinung des unendlichen Seins erfassen. Wir vermögen ein Endliches dadurch schon als ein endliches, begrenztes zu erkennen, daß wir das allgemeine, unbestimmte Sein als ein so und nicht anders bestimmtes fassen und ein anders vollkommneres Sein von ihm verneinen, ohne daß wir es als Negation des absolut Unendlichen denken müßten. In ähnlicher Weise vermögen wir einen besondern Raum als Bestimmung des allgemeinen, unbestimmten Raumes wie als Verneinung eines andern, umfassendern Raumes zu erkennen, ohne daß wir ihn schon im Vorhinein als Negation des unendlichen Raumes betrachten müßten. Die Erkenntniß der absoluten Wahrheit bildet also nicht die Voraussetzung für die Erkenntniß der endlichen Wahrheit, wie der falsche Ontologismus will. *)

Erst im vollendeten Wissen wird der höchste Grund aller Dinge auch als Anfang und Norm aller Erkenntniß genommen. Erst hier wird Gott zum Urmaaße alles vernünftigen Erkennens und zum Lichte, worin wir alle Dinge schauen und betrachten. Dieses Licht ist aber für uns kein unmittelbares, angeborenes, sondern vermitteltes, erworbenes. Es liegt in der Natur unsers Bewußtseins, zuerst das unvollkommne Wissen zu erzeugen und dann erst das vollkommne, vollendete. Zuerst müßen wir zu Gott aufsteigen aus der Welt, bevor wir von Gott wieder zur Welt herabsteigen. **) Zuerst müssen wir das endliche Sein und Wahre, das endliche Gute in Natur und Sittlichkeit erfassen, bevor wir uns rückwärts wenden zu deren erster hervorbringender, exemplarischer und End-Ursache. Die Philosophie ist nicht von Haus aus religiös, wie der Illuminismus will; sie wird es erst in ihrem Fortgange. Das ist die wahre „peripatetische" Weltanschauung, die alle unklare Vermischung des allgemeinen (transcendentalen), endlichen und unendlichen Seins schon im

*) So im Sinne der Thomistischen Grundanschauung Kleutgen Phil. der V. S 694—720.

**) Ebend. S. 719. 893—897.

Principe abschneidet, auf die darum alle Schulen wieder zurückkommen sollten.

Alle diejenigen Darstellungen, welche die idea Dei oder um Thomistischer zu reden die „cognitio Dei in aliquo communi, sub quadam confusione naturaliter nobis inserta“ *) als ein unmittelbares Gottesbewußtsein auffassen, das durch demonstrative Bewegung nur zum entwickelten Bewußtsein gebracht und activirt werden dürfe, scheinen uns von Grund aus die Anschauung des hl. Thomas zu verfehlen. Das ist ein Ontologismus, der nur hineingetragen ist in dessen Lehre, ohne ihr von Haus aus eigen zu sein, wie Männer der entgegengesetztesten Standpunkte mit Recht erkannt und bekannt haben. **) Nur das Streben nach dem Guten überhaupt und im Allgemeinen ist uns natürlich angeboren nach Thomas; daß dieses Gute ein absolut Gutes oder Gott sei in höchstem Maaße und nicht ein weltliches Gut, ist noch unbestimmt in jenem Streben. Ebenso liegt in dem Begriffe des allgemeinen Wahren noch nicht bestimmt ausgesprochen, was in unendlichem Sinne wahr sei und was nur in endlichem. All das muß erst, wie gezeigt worden, in dem Fortgange der intellectualen Erkenntniß bestimmt werden. Gott wird also in den ersten Begriffen und Principien noch nicht als Gott erkannt im Unterschiede von der Welt; der Unterschied des Welt- und Gottesbewußtseins ist nach Thomistischer Lehre daselbst noch gar nicht eingetreten. Gott ist in jenen Begriffen und Principien nur an sich gegenwärtig, sofern deren Licht ein erschaffenes, mitgetheiltes Abbild ***) des göttlichen Urlichtes ist und durch göttliche Kraft und Allmacht erhalten wird. Das Licht, das von Anfang an unsere intellectuale Fährte beleuchtet und auf den philosophischen Bahnen uns vor-

*) S. I. q. 2 art. 1 ad 1.

**) Kleutgen Ph. d. V. S. 685—695: Ubaghs essai D'idéologie ontologique 1860 S. 136—140.

***) „Omnia dicimur in Deo videre et secundum ipsum de omnibus judicare, in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et dijudicamus. Nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis“ S. I. q. 12 art. 11 ad 3.

ausleuchtet von Anfang an, ist nach dem englischen Lehrer ein erschaffenes Licht und nicht das unerschaffene Gotteslicht selber. *) Im Gegentheil müssen wir erst durch das geschaffene Licht der ersten Principien und das Licht der endlichen Weltbetrachtung uns des Gotteslichtes bemächtigen. Vermittelst der intelligiblen Species des allgemeinen Seins, des allgemeinen Guten wird erst im spätern Fortgange der Erkenntniß das Absolute auf indirekte Art (per speciem creatam) erkannt. Das ist das Höchste, was wir im Diesseits erreichen können.

Der Ontologismus im Allgemeinen.

1. Die Lehre der peripatetischen Scholastiker, daß die erkennende Seele des diesseitigen Menschen nur mit einem kleinern Theile der Wirklichkeiten sich wesenhaft vereinigen könne, mit dem größern Theile derselben aber nur vermittelst eines der Seele eingedrückten Bildes (species impressa) hat in nachscholastischen und modernen Zeiten vielfachen Widerstand gefunden. Sind denn die materiellen Erscheinungen und Wesenheiten, sind die allgemeinsten Wesenheiten und Wahrheiten des thätigen Intellectes, unserer diesseitigen Seele so ferne, daß sie nur mit deren sensibeln oder intelligibeln Bildern eine wesenhafte Verbindung und Berührung eingehen könnte, nicht mit ihnen selbst? ist unsere diesseitige Menschenseele von der Grundwesenheit aller Wesenheiten, die auch ihres eigenen Wesens Ursprung ist, so ferne, daß sie dieselbe nur im Spiegelbilde der Welt und nicht in deren eigenem Bilde (species propria) und noch weniger in deren eigener Wesenheit zu erreichen und zu berühren vermöchte? ist diese Kluft zwischen dem erkennenden Subjecte und den erkannten Objekten nicht eine bloß vorgestellte? ist sie nicht künstlich geschaffen durch das vorstellende Denken, so daß sie dann wieder künstlich ausgefüllt werden muß durch intermediäre Ideen oder Mittelbilder? So fragten schon die Nominalisten, so fragten die Männer der schottischen Schule, so fragten die modernen Theosophen, so die Ontologisten aller Richtungen.

Durand a S. Pourçain und Occam verwarfen alle sensiblen

*) S. th. I. q. 16 a. 6 ad I.

und intelligibeln Species der ihnen vorausgehenden peripatetischen Scholastiker. Weder aus der Erfahrung können sie bewiesen werden noch aus evidenten Principien. Wir stehen mit den individuellen Wirklichkeiten — denn nur solche gibt es in Wahrheit nach den nominalistischen Anschauungen dieser Männer — in einem unmittelbaren Rapporte; es bedarf zur Erkenntniß derselben nur derjenigen Requisite, die nach Thomas und Duns Scotus zur wesenhaften Schauung (visio per essentiam) erforderlich sind, nämlich einer Erkenntnißpotenz, eines Erkenntnißactes und eines uns gegenwärtigen Objectes, dessen Erkenntniß wir auswirken. Aus den individuellen Objecten, die wir unmittelbar wahrnehmen, gestalten wir Fantasiebilder und Allgemeinbilder,*) die wir im Gedächtnisse aufbewahren. Diese Bilder sind mehr oder minder unvollkommne Copien, die wir uns von den Originalgegenständen gefertiget haben. Sie setzen die wesenhafte Schauung voraus, sind Folgen derselben; sie sind nicht wie die species impressae formale Principien, Medien oder vorausgehende Bedingungen, durch deren Vermittlung erst Anschauungen zu Stande kämen. Wir sehen das Original z. B. eines Steines und gestalten darnach die Copie, das Fantasiebild desselben; die Erfahrung lehrt nicht, daß dieses Bild unserm Sinnenvermögen schon eingedrückt wurde vor dem Sehacte oder zum Behufe des Sehactes, um vermittelst desselben als Medium das äussere Object zu erfassen. Diese letztere Theorie ist nur ersonnen nach der Analogie der in unserm Sehorgane erzeugten Lichtbilder, vermittelst derer wir die äußern Objekte sehen. Das ist ungefähr die Kritik, welche Durandus und Occam an der Theorie der species impressae et expressae geübt haben **), eine Kritik, die in neueren Tagen namentlich von Reid, dem Hauptrepräsentanten der schottischen Schule weiter ausgeführt worden ist.

---

*) Auf nominalistischem Standpunkte erscheinen diese Allgemeinbilder nur als Vermischungen, Confusionen verschiedener Individualbilder; sie erscheinen hier nicht als eigentliche Gedankenformen wie auf peripatetischem Standpunkte die species intelligibiles solche sind.

**) Vergl. hierüber Jourdain la phil. de S. Thomas II., 170—3. 184—6. Werner Gesch. des Thom. S. 116. 177.

Besonders wichtig wurde die Lehre von einer wesenhaften Schauung in ihrer Anwendung auf die übersinnlichen Wirklichkeiten und auf Gott. So bildete sich die Theorie von einem diesen letztern congenialen Vernunftsinne und Gottessinne aus, der uns angeboren sei. Besonders die Oratorianer Thomassin und Malebranche haben einen Intuitismus und Illuminismus solcher Art begründet. Schon innerhalb dieses Lebens steht der erkennende Mensch in lebendigem Contacte mit der Wesenheit Gottes; wir fühlen sie, wir schauen sie, wenn auch dunkel und verhüllt. Nur mit der absoluten Intelligenz Gottes vermögen wir endliche Intelligenzen indeß nach Malebranche in Wesensberührung zu stehen, nicht mit den von uns völlig verschiedenen materiellen Dingen; diese vermögen wir nur zu sehen durch das Medium der ungeschaffenen Ideen Gottes selber. Diese Lehre wurde besonders von Cardinal Gerdil in dessen frühern Schriften *) weiter ausgebildet und vervollständiget. Die intellectuale Anschauung des Unendlichen, die jede Erkenntniß des Endlichen erst möglich macht, ist nach ihm nur eine Anschauung göttlicher Wesensvollkommenheiten (der absoluten Unbeschränktheit, Wahrheit, Güte, Vernünftigkeit u. s. w.), aber nicht eine vollständige Anschauung des göttlichen Wesens in all dessen Vollkommenheiten, noch viel weniger eine Anschauung der göttlichen Dreifaltigkeit. Reell sind zwar alle göttlichen Vollkommenheiten Eins unter sich und mit dem göttlichen Wesen, reell ist dieses letztere zwar völlig Eins mit den drei göttlichen Personen, aber virtuell sind sie verschieden und was virtuell verschieden ist, sei es in der absoluten Wirklichkeit oder in endlichen Wirklichkeiten, kann auch für sich in besonderter, abstracter Anschauung ergriffen werden. Offenbar ist dieser letztausgesprochene Satz das Hauptbollwerk für allen und jeden Ontologismus; damit steht er und

---

*) Ob Gerdil diese Theorie in spätern Schriften aufgegeben habe, wie Liberatore und Kleutgen behaupten oder sie später wie früher aufrecht erhalten habe, wie Claeßens in der revue catholique darzuthun suchte (Jahrgang 1856—59) das ist ein historischer Streitpunkt.

damit fällt er. Dieser Satz wird schlechthin in Abrede gestellt von den peripatetischen Gegnern des Ontologismus: „si videtur Deus vel aliqua attributa ejus necesse est videri totam essentiam Dei", *) spricht Suarez in strenger Uebereinstimmung mit dem hl. Thomas und tritt damit derjenigen Classe von Theologen entgegen, die eine natürliche Gottesanschauung als Ziel des natürlichen Seligkeitsstrebens jenseits dieses Lebens für möglich hielten selbst ohne übernatürliche Anschauung des dreipersönlichen Gotteswesens.

2. Ziehen wir noch in Betracht, wie von Eckarts, Taulers, Paracelsus und J. Böhmes Tagen an bis heute die Mystik, die Theosophie, so unsystematisch sie sonst gestaltet sein mag, mit Innigkeit festhielt an dem Gedanken eines unmittelbaren Rapportes und Zusammenhanges der Wesen untereinander und mit der Grundwesenheit aller Wesenheiten, ziehen wir in Betracht, wie dieser Gedanke mehr und mehr eindrang in die neuere Wissenschaft und zu einem großen Theile dieselbe zu beherrschen anfieng namentlich im Gebiete der Naturkunde und der höhern Seelenkunde, ziehen wir in Betracht, wie die Werke unserer größten, tiefsinnigsten und weittragendsten Geister nicht bloß innerhalb des protestantischen, sondern auch innerhalb des katholischen Deutschlands auf jenen großen Gedanken gebaut sind, soll es uns da noch wundern, wenn die scholastisch-peripatetische Weltanschauung zum größten Theile untergegangen ist im modernen Europa, um einer mehr ontologistischen Weltanschauung das Feld zu überlassen? sollte es uns wundern, wenn sie nur in einzelnen, abgeschlossenen Schulen, wenn sie nur in mehr vereinzelt dastehenden Literaturerscheinungen eine unbedingte Herrschaft heute noch festhält oder wiedererobert hat? wie schwer würde der Kampf werden, wenn sie die ganze Welt für ihre Anschauungsweise wieder alleinig erobern wollte?

3. Der Ontologismus der Gegenwart, so weit er in philosophischen und theologischen Kreisen herrschend geworden ist,

---

*) De ult. fine disp. 16, sectio 2 n. 5.

zeigt die verschiedensten, die extremsten Formen auf. Theils bewegt er sich in kühnster Ueberschwenglichkeit, im genialsten übersprudelnden Tiefsinne, theils tritt er in gemäßigten, abgewogenen Formen auf. Betrachten wir diese beiden Richtungen!

Der Ontologismus Giobertis und Fr. Baaders.

1. Man hat zum öfteren schon eine Parallele herzustellen versucht zwischen Rosmini und Gioberti einerseits, zwischen Günther und Baader andrerseits. Und wirklich wäre eine solche nicht ohne alles Interesse, besonders wenn man den Gegensatz dieser Lehrrichtungen zu den in Italien und Deutschland herrschenden neuscholastischen Lehrrichtungen klar ins Licht stellen wollte. Doch würde diese Parallele eine ziemlich begrenzte Natur haben; denn wie weit ist Günther nicht entfernt von der Rosminischen Idee des angebornen Seins, deren Anwendung auf die äußern und innern Sensationen den Ableitungsgrund bilden soll für die Idee des absoluten Seins? wie wenig würde er hier das Cartesische Selbstbewußtsein als Ausgangspunkt aller übrigen Seinsgewißheit festgehalten seyen? und wie sehr geht im Einzelnen Giobertis Theosophie nicht ab von der Baader'schen, namentlich auch durch ihren schroffern Gegensatz zur Scholastik?

2. Das Erkennen soll nach Gioberti dem Wirklichen entsprechen. Alles Endliche ist nur wirklich, sofern es von Gott erschaffen und fort und fort erhalten ist durch Gott. Soll also das Erkennen dem Wirklichen entsprechen, dann muß es die endliche Wirklichkeit als eine von Gott geschaffene erkennen oder es muß das absolute Sein als schöpferische Ursache der endlichen Existenzen intuitiv erfassen und diese Intuition aller Reflexion, aller Beweisvermittlung zu Grunde legen. Diese Intuition ist eine natürliche im Diesseits, eine übernatürliche im Jenseits.*) Die natürliche Intuition Gottes oder des absoluten Seins als schöpferischer Ursache der endlichen Existenzen (l'ente crea l'esi-

---

*) Vgl. die Vertheidigungsschrift Giobertis: degli errori filosofici di Antonio Rosmini 1844, wo er diesen Unterschied von visione naturale und sovranaturale namentlich betont.

stenze) ist also das Grundprincip der Lehre Giobertis; die Ordnung des Erkennens muß der Ordnung des Seins entsprechen.

Mit aller Entschiedenheit haben die Vertheidiger der Scholastik in Italien sich gegen diese Lehre gewendet, weil sie den Pantheismus allerwenigstens begünstige, wenn nicht wirklich enthalte. Und welches wäre die schneidende Spitze ihrer Kritik? Die geschaffenen Creaturen müssen, so entgegnet Liberatore, auch eine eigene Erkennbarkeit haben, wenn sie eine eigene Realität haben sollen im Unterschiede von Gott, wenn nicht Pantheismus folgen soll; die Ordnung des Erkennens muß der Ordnung des Seins also nicht entsprechen in Hinsicht auf die subjektive Entwicklung. Sie kann vom unbestimmten Sein aus zum endlichen und von diesem aus erst zum unendlichen Sein fortschreiten. Es ist der Grundfehler des Giobertischen Systems, das absolute Sein Gottes nicht gehörig zu unterscheiden vom unbestimmten Sein, das in Allem und das Alles ist, also das erstere statt des zweiten als allgemeines Erkenntnißmedium anzunehmen, die göttlichen Ideen mit den Universalien, den Entwicklungsproceß der göttlichen Offenbarung mit dem Entwicklungs- und Bestimmungsprocesse des allgemeinen Seins zusammenfließen zu lassen, also den Pantheismus nicht in der Wurzel abzuschneiden. So Liberatore, der scholastische Hauptbekämpfer Giobertis. *)

3. Auf dem Standpunkte der Baader'schen Theosophie wird nicht behauptet, daß unser Erkennen die Welt und das Weltliche nicht in deren eigenem Lichte zu erfassen vermöge; es wird nur behauptet, daß man von da aus Gott nicht ohne Gott suchen und finden könne und daß ohne dieses allbeleuchtende Gotteslicht die Welt nicht vollständig und wahrhaft als das begriffen werden könne, was sie in Wahrheit ist. Die Lehre Malebranches, daß die Seele nicht in organischem Contacte mit den körperlichen Dingen stehen könne, daß sie dieselben nur durch

*) Instit. phil. II p. 223 ff. und vorz. in der Schrift: della con. int. I, 68—226. Es ist nicht zu verkennen, daß die am 18. September 1861 von der Congr. inq. verworfenen sieben Thesen nur Formulirungen solch unklarer, pantheisirender Vermischungen sind.

die ungeschaffenen Ideen Gottes selber ergreifen könne, ist hier beseitiget. Nein! wir vermögen diese Dinge auch in deren eigenen Wesenheiten zu schauen, sollen aber unser Weltauge ergänzen durch das Gottesauge, um dieselben auch in Gottes Wesenheit zu schauen als schöpferisch gehalten und getragen von ihr und auf solche Weise Theosophen zu werden aus bloßen Kosmosophen. Malebranche sagte, daß wir Alles in Gott sehen, hätte aber richtiger gesagt, daß wir Alles in Gott sehen sollten, daß wir nicht durch das Thierauge, sondern durch das Gottesauge Alles betrachten sollten. Mit den Creaturen sollten wir in und durch Gott in Rapport stehen, wenn wir auch die Wesenheit Gottes im Diesseits nur auf indirecte, spiegelhafte, unganze Weise zu schauen vermögen. Das ist der „Panentheismus" Fr. Baaders. *) Das Creaturleben wird hier immer angeschaut wie es durchdrungen ist von der Macht und der Wesenheit des göttlichen Lebens. Die Bewegung des Creaturlebens wird hier immer angeschaut wie sie gehalten und getragen ist durch die Bewegung der göttlichen Kraft- und Wesensoffenbarung nach Außenhin. Der Proceß des Schöpfungslebens erscheint hier immer zugleich als ein theogonischer Proceß; zwar nicht als ein immanenter, wesensnothwendiger, wohl aber als ein emanenter, freier. Wie Gott sich nach Innenhin offenbart in der Bewegung seines natürlichen und dreipersönlichen Wesens, so muß er sich auch nach Außenhin offenbaren. Wie die innere Offenbarung des ewigen Lebens Gottes eine Theogonie ist, so muß es auch die äußere Offenbarung desselben in der Creatur sein. In dieser äußern Theogonie erzeugt sich Gott nicht als Creatur (das wäre Pantheismus), nein! er erzeugt sich in der Creatur nur dem Abbilde oder dem Bilde (Ebenbilde) nach. Er gebiert sich in der Creatur nur secundum analogiam, ohne daß die substantielle Zweiheit beider jemals geläugnet werden wollte. Er gebiert sich in ihr nur secundum vestigium, imaginem creationis, recreationis, gloriae. Das unmittelbare und mittelbare Gottesbewußtsein der Creatur ist insofern auch ein Sichfinden

---

*) W. I., 348. IX, 112—113, 328.

Gottes in derselben; das Ausruhen der Creatur an ihrem Sabbatziele ist auch ein Ausruhen (Sichgefundenhaben) Gottes am Sabbatziele seiner äußern Offenbarung. Die Wesensgegenwart und die Thätigkeit Gottes in der Creatur je nach deren verschiedenen Ordnungen und Stufen wird hier immer als eine lebendige, concrete angeschaut und nicht bloß das eine und anderemal als solche anerkannt, sondern fort und fort in den kühnsten und gefahrvollsten Ausdrücken als solche betont, so daß man diesen theosophischen Ontologismus öfters schon, wie wir gesehen haben, gleich jenem Giobertis als einen pantheistrenden bezeichnete.

Der Ontologismus der Löwener Schule und P. Gratrys.

1. Durch zwei hervorstechende Charactere zeichnet sich die neue Löwener Schule aus: durch ihren gemäßigten Ontologismus und durch ihren gemäßigten Traditionalismus. In diesem Sinne will sie die Scholastik fortbilden; in diesem Sinne tritt sie auf gegen diejenige Thomistische Richtung, welche nicht bloß den Ontologismus auf Tod und Leben bekämpft, sondern auch dem Traditionalismus seine Spitze vollends abbrechen will durch die Läugnung einer unbedingten Nothwendigkeit der äußern Sprache. Wir ziehen gegenwärtig nur den Ontologismus in Betracht, wie er an dieser weithinberühmten katholischen Schule von so glänzenden Kräften sowohl philosophisch wie theologisch vertreten wird. Als philosophischer Repräsentant dieser Richtung muß vorzüglich G. C. Ubbaghs genannt werden, *) bekannt als Verfasser verschiedener philosophischer Lehrbücher und Schriften. **) Wir wollen diese Richtung kurz characterisiren nach

*) Auch N. J. Laforet gleichfalls Prof. der Phil. zu Löwen hält an der nämlichen Richtung fest wie seine Schrift: les dogmes catholiques (sec. ed. Paris et Tournay 1860) klar beweist.

**) So z. B. einer phil. Anthropologie (1848), einer Theodicäe oder nat. Theol. (3. Ausg. 1852), einer Ontologie (4. Ausg. 1854), einer Logik (6. Ausg. 1860), eines Grundrißes der Logik (5. Ausg. 1857), eines Grundrißes der Psychologie (5. Ausg. 1857), dann einer Abh. über das ontologische Problem der Universalien (1845) und einer Abhandl. über den Dynamismus an sich und mit Bezug auf die heil. Eucharistie (1852) — alle diese Werke in lateinischer oder französischer Sprache.

dessen neuester Schrift: essai d'idéologie ontologique (Louvain 1860).

Um die Idee eines Objektes zu gewinnen, bedarf man bloß eines Erkenntniß-Vermögens und eines Erkenntniß-Actes, aber keiner „intermediären Idee“, keiner sensibeln oder intelligibeln Species, die sich als Mittel der Wahrnehmung zwischen das erkennende Subjekt und das von uns erkannte sinnliche oder übersinnliche Object hineinstellen müßte. Alle Wahrheiten, sowohl die aus der Erfahrung stammenden wie die angebornen, sind Realitäten, die sich uns unmittelbar darbieten, um ins Wissen erhoben oder zu Ideen gestaltet zu werden. Heller oder dunkler stellen sie sich unserm Geiste vor, um in unmittelbarem Contacte von uns ergriffen zu werden. So vermögen wir die äußern Körperobjekte wahrzunehmen, obwohl dieser Punkt weniger ins Gewicht falle *); so vermögen wir die innere Welt, so die ersten Wahrheiten und die Urwahrheit aller Wahrheiten unmittelbar zu schauen, sei es in hellerer oder in dunklerer Weise. Das System der unmittelbaren Ideen, welches Ontologismus heißt, ist sonach das einzig wahre. Platon hat wohl an diesem Systeme festgehalten, die Platonisirenden Lehrer der altchristlichen und der mittelalterlichen Zeit haben sammt den Mystikern an diesem Systeme festgehalten wenigstens hinsichtlich des Gottesbewußtseins; so z. B. der hl. Justinus, Basilius, Gregor von Nazianz, Clemens von Alexandrien, Origines, Athanasius, Augustinus, Anselmus, Hugo von S. Victor, Bonaventura. In neuerer Zeit endlich ist dieses System in den verschiedensten Weisen aus- und weitergebildet worden von Thomassin, Malebranche, Gerdil, Bossuet, Fenelon und von den Vertretern der schottischen Schule. Ihm gegenüber vermag das System der intermediären Ideen, wie es von Aristoteles, von den peripatetischen Scholastikern, von Cartesius, Locke, Berclay ausgebildet worden ist, nicht Stand zu

*) Essai d'ideol. ontol. p. 25, 47. Verschiedene Denker z. B. der hl. Augustinus, Anselmus, Bonaventura haben zwar nicht für die absoluten Wahrheiten, wohl aber für die körperlichen Gegenstände Zwischenbilder zugelassen; daran sei am Ende weniger gelegen (p. 25).

halten.*) Keine Erfahrung, so fährt Ubaghs fort, spricht für das Dasein solcher intermediären Ideen. Sie spricht nur dafür, daß der Geist von den unmittelbar wahrgenommenen Objekten aus sich Bilder gestalte, um sie im Gedächtnisse aufzubewahren und nöthigenfalls statt der Objekte selbst sich actuell zu vergegenwärtigen oder mit letzteren vergleichend zusammenzuhalten. Wie der Maler Originale copirt, so copirt auch unser Geist die unmittelbar wahrgenommenen Objekte. Die von ihm geschaffenen Copien sind Folgen des unmittelbaren Erkenntnißactes, nicht Bedingungen desselben wie die intermediären Bilder der Peripatetiker. Sie sind unvollkommne Portraite der Originalanschauungen, subjektive Producte unsers Geistes, um die letztern zu ersetzen oder doppelt zu besitzen. Auch aus Intellectualanschauungen entspringen durch unsere geistige Thätigkeit solche Copien, die als Notionen, reflectirte Ideen u. dgl. bezeichnet werden.**)

Wie allen Notionen, so liegt auch der von Gott eine unmittelbare Anschauung zu Grunde. Fort und fort stehen wir in einem lebendigen Anschauungscontacte mit Gott. In den ersten Wahrheiten oder Vollkommenheiten schauen wir auch die absolute Wahrheit und Vollkommenheit an. Diese Anschauung eröffnet uns aber nicht den Einblick in die Gesammtheit der göttlichen Wesensvollkommenheiten, nicht den Einblick in das innere, volle Gotteswesen selber, nicht den Einblick in die Identität aller Wahr-

---

*) Ebend. p. 16—50. Der Verf. selber (Ubaghs) habe früher mit verschiedenen Schriftstellern geglaubt, daß sich die Lehre des hl. Augustinus, Anselmus und Bonaventura mit jener des hl. Thomas vereinigen lasse, sei aber von dieser Ansicht abgekommen; denn erstere nehmen ein mehr oder minder dunkles Schauen des unerschaffenen Lichtes selber an, letzterer nur ein Schauen Gottes im geschaffenen Bilde (p. 138—140).

**) Ebend. S. 63—73. Die Bemerkungen Liberatores gegen diese Notionen (della con. int. II. in der deutschen Uebers. von Franz S. 15—16) sind theilweise nicht unbegründet; denn es scheint überflüssig zu sein, von denjenigen Objekten, die wir in originaler Anschauung immer präsent haben können, auch noch solche Notionen zu copiren wie z. B. von den ersten intellectualen Wahrheiten, von Gott u. s. w. Wenigstens lassen sich durch psychologische Beobachtung derlei Copien nicht sicher constatiren und von den Originalanschauungen unterscheiden.

heiten und aller Vollkommenheiten im göttlichen Wesen. Die natürliche Gottesintuition bleibt sonach eine dunkle, verhüllte; wir schauen Gott nur in einigen seiner Wesensvollkommenheiten. Nur das gebrochene Licht des göttlichen Wesens schauen wir, nicht das ungebrochene, volle Licht selber. Nur ein Schattenbild Gottes sehen wir und nur vermittelst desselben wie durch eine Wolke hindurch die göttliche Wesenssonne selber. Unsere Gottesanschauung ist insofern keine unmittelbare, directe, sondern eine mittelbare, indirecte, intermediäre. So muß der Ausdruck des Apostels Paulus gefaßt werden, daß wir hienieden Gott nur räthselhaft durch einen Spiegel sehen (1. Cor. 13, 12). Er muß nicht dahin ausgelegt werden, daß wir Gott nur durch den Spiegel der Welt sehen, ohne sein Wesen selbst irgendwie sehen zu können. Die Auslegung, welche die peripatetische Scholastik jenem Ausdrucke gibt, ist nicht allein berechtigt. Gott kann selber für uns das Spiegelbild sein, ohne daß er geschaut werden müßte von Gesicht zu Gesicht. Er kann geschaut werden im Spiegelbilde einiger Vollkommenheiten, ohne daß sein volles Wesen in all seinen Vollkommenheiten, ohne daß die Dreifaltigkeit des Gotteswesens geschaut würde. Es kann das eine geschaut werden ohne das andere, weil es virtuell unterschieden ist von ihm. Die ontologistische Wesensintuition Gottes im Diesseits ist also unterschieden von der himmlischen Wesensintuition Gottes, ohne daß eine unklare Vermischung beider einträte.*)

2. In Frankreich ist der Oratorianer Gratry für den Ontologismus seiner großen Ordensgenossen Thomassin und Malebranche eingestanden; doch nur in gemilderter, verbesserter, gereinigter Weise will das „neue Oratorium" die Grundanschauungen des alten vertreten, also nicht mehr in so strenger Opposition zum Thomismus der Jesuiten.**) Es ist ihm mehr darum zu thun, dasjenige klar herauszustellen, worin alle großen Denker, worin Platon und Aristoteles, worin die Platonisirenden und die peripatetischen Lehrer der christlichen Vorzeit, worin die großen Denker

---

*) Ebend. S. 74 ff., bes. S. 90—120.

**) Ueber Erk. Gottes (nach der Uebers. von Pfahler) I. S. XX—XXIV.

des siebenzehnten Jahrhunderts miteinander übereingestimmt haben; es ist ihm weniger darum zu thun, die zwischen denselben waltenden Gegensätze aufzudecken und zu beleuchten. Die Grundzüge der philosophia perennis, wie sie sich in einem Strome wissenschaftlicher Ueberlieferung bis ins siebenzehnte Jahrhundert herab forterhielt, um von da an der „modernen Sophistik" Platz zu machen, ins Bewußtsein zurückzurufen und für dasselbe wiederum lebendig zu machen, das betrachtet er als seine Hauptaufgabe. Den großen Fundamentalact, wodurch alle wahre Philosophie ohne Unterschied der Richtungen sich aus der Welt aufschwingt zur Transcendenz Gottes, gehörig zu beleuchten, das Infinitesimalverfahren Leibnitzens und Newtons nur als eine besondere Ausbildung jenes Fundamentalactes zu erkennen und letzterm dadurch eine neue Stütze zu geben aller modernen Sophistik gegenüber, das betrachtet er als seine Hauptaufgabe.

Auch der heilige Thomas und die Thomisten der gegenwärtigen Zeit halten nach Gratry an diesem Fundamentalacte thatsächlich fest wie umgekehrt auch die Vertheidiger einer unmittelbaren Intuition Gottes, worin wir die Ideen und alle Dinge chauen, nur eine indirecte, schattenhafte Intuition darunter verstehen, freilich mit Ausnahme Malebranches, der in diesem Punkte von Irrthum nicht völlig frei blieb. Der Gegensatz des christlichen Platonismus und Aristotelismus, des Augustinismus und Thomismus sei also kein so schneidender, als vielfach behauptet werde.*)

Gratry behauptet insofern das Nämliche, was auch die Vertheidiger des strengern Thomismus z. B. Liberatore und Kleutgen weitläufig zu erweisen bemüht sind; er sucht aber den Einheitspunkt beider die Geschichte der katholischen Wissenschaft durchziehenden Richtungen nicht da auf, wo ihn die letztern aufsuchen. Er schaut die peripatetische Lehrrichtung, wie sie namentlich durch den heil. Thomas vertreten wird, in einem mehr Platonisirenden Lichte an, während umgekehrt letztere die Platonisirenden Kirchenväter und Scholastiker in einem mehr peripatetischen Sinne auslegen gleich Thomas selber.

*) Vgl. Logik I S. 20—40, Erk. Gottes I. und II. Band.

Gratry steht mit der neuen Löwener Schule, mit der römischen Barnabitenschule, in welcher die Erinnerungen an ihren großen Ordensgenossen Gerdil nachklingen, auf dem Standpunkte eines wenn auch gemäßigten Ontologismus; sein Standpunkt wie dieser Aller Standpunkt muß daher von der strengen Thomistischen Schule und nicht minder von der Scotistischen *) als ein zu weit führender, excentrischer, philosophisch und theologisch gefährlicher Standpunkt betrachtet und bekämpft werden. Gleich Ubaghs nimmt auch Gratry eine wesenhafte wiewohl nur dunkle, indirecte Gottesanschauung an durch den uns angebornen Gottessinn; gleich Ersterm **) will er nicht bloß auf Grundlage eines Vernunftglaubens, sondern auf Grundlage einer solchen Vernunftintuition allen Pantheismus überwinden und das Dasein einer von der Welt substantiell unterschiedenen Schöpferpersönlichkeit Gottes stricte beweisen. Nur dadurch erhält sein Standpunkt eine auszeichnende Färbung, daß er mit entschiedener Kraft die Thomistische Theorie vom Satze des Widerspruchs als dem Einzigen Principe aller Demonstration durchbricht, daß er das syllogistische Verfahren, dessen Seele dieses Princip sei, durch ein anderes Fundamentalverfahren ergänzt, welches an der Hand des kühn übergreifenden Causalitätsgesetzes inductiv vorangeht und im siebenzehnten Jahrhundert die bewunderungswürdige Methode des Infinitesimalverfahrens erzeugt hat. Thatsächlich hat auch der heilige Thomas dieses Verfahren in Anwendung gebracht, wenn auch weniger in der Theorie und auf Thaten kommt am Ende mehr an als auf die Theorie. Das will der Standpunkt Gratrys sagen und das ist wahr, wie es auch immer bestellt sein möge mit dem Dualismus jener Methode, jenes Doppelverfahrens, worüber wir uns gegenwärtig nicht verbreiten können.

---

*) Daß auch die Scotistische Schule in Italien nicht ganz ausgestorben sei, beweist das für die Minoritenschule bestimmte Lehrbuch von P. Fazoli: specimen philosophiae.

**) Essai etc. p. 82—90, log. 1860 p. 190, theod. 1852 p. 116 59.

Kritische Würdigung des Psychologismus und Ontologismus.

1. Ein endloser Streit darüber, was per essentiam, was per speciem propriam et alienam geschaut werde, hat die Scholastik und die Nachscholastik bewegt. Wie kann er entschieden werden? einzig und allein nur auf dem Grunde psychologischer Beobachtung und Erfahrung.

Jede wesenhafte Schauung (visio per essentiam seu praesentiam) setzt voraus eine Erkenntnißpotenz, einen Erkenntnißact, ein Erkenntnißobjekt und eine ideelle Nachformung, Nachbildung dieses letztern im subjektiven Erkennen. Entweder kann man hier das Objekt selber zugleich als Mittel der Erkenntniß (species qua videtur, intelligitur) auffassen, so daß beide zusammenfallen *) oder man kann die Nachformung, Nachbildung desselben im Wissen als geistigen Ausdruck, als Wort, als Idee oder Species erfassen. Darauf kommt wahrlich nicht das Meiste an; das ist mehr eine Sache der Nomenklatur. Worauf Alles ankommt, das ist die weitere Frage, ob unser Geist auch die Creaturen außer ihm, ob er auch die ersten Wahrheiten und die Urwahrheit aller Wahrheiten durch eine wesenhafte Schauung zu ergreifen vermöge, so wie er das eigene Erkennen derselben durch eine solche ergreift? In einem solchen Falle würde überall eine wesenhafte Anschauung, überall ein unmittelbarer Contact stattfinden wie mit dem eigenen Geiste so mit der Welt außer uns und über uns, nur in verschiedener Weise je nach der Verschiedenheit der Objekte, je nach der größern oder geringern Klarheit, womit sie unser Sinnen- oder Vernunftauge berührten. Da würde die Grundansicht des Ontologismus zu Recht bestehen. Es bedürfte bei allen Anschauungen ohne Unterschied nur der oben angeführten Momente, nämlich einer anschauenden Potenz, eines Actes, eines Objektes, und einer ideellen Nachformung desselben im Wissen. Es bedürfte nicht bei einer Classe von Objekten außerdem noch dazwischenge-

---

*) So ist z. B. in der beseligenden Gottesanschauung nach Thomistischer Lehre die göttliche Wesenheit zugleich Objekt der Schauung und Medium (species qua videtur) derselben.

schobener Formen, wodurch wir dieselben intuitiv berühren würden, während es umgekehrt bei einer andern Classe von Objekten keiner solchen Zwischenbilder oder Zwischenformen bedürfte. Weder bei der einen noch bei der andern Classe von Gegenständen gäbe es solche intermediäre Formen, wie man sie unter dem Namen von species impressae und expressae geltend gemacht hat.

Lehrt eine sichere psychologische Beobachtung nun, daß bei einer Classe von Anschauungsobjekten solche intermediäre Formen oder Aehnlichkeiten als vorausgehende Bedingungen, als formale Principien der Anschauungen „eingedrückt" und „ausgedrückt" werden, während es bei einer andern Classe von Objekten nicht der Fall ist? lehrt uns eine sichere psychologische Beobachtung, daß wir z. B. einen Stein nur vermöge eines Mittelbildes als einer species sensibilis qua videtur wahrnehmen können, während wir dieses unser eigenes Wahrnehmen unmittelbar wahrnehmen ohne eine solche Species? lehrt uns eine sichere psychologische Beobachtung, daß wir die allgemeinen Wesenheiten der körperlichen Welt, daß wir die allgemeinsten Wesenheiten des Seins, des Wahren und Guten nur vermittelst dazwischengeschobener, intermediärer Formen oder intelligibler Species wahrnehmen können, während wir das eigene Wahrnehmen derselben unmittelbar wahrnehmen ohne solche vermittelnden Formen? Die psychologische Beobachtung wird einen solchen Unterschied trotz der größten Anstrengungen, trotz wiederholter Bemühungen wohl kaum zu constatiren vermögen, und wenn wir sagen, daß die Theorie von den intermediären Formen der modernen empirischen Erkenntnißlehre und dem allgemeinen Bewußtsein der Gegenwart fremd und unverständlich geworden sei, werden wir schwerlich hierin des Irrthums überwiesen werden.

Nur dieses wird auf Grund psychologischer Beobachtung allgemein zugegeben werden müssen, daß diejenigen Anschauungsobjekte, die der Wahrnehmung entschwinden und nicht jeden Augenblick zu lebendiger Gegenwart hervorgerufen werden können — und das sind vornehmlich nur die zeiträumlichen Sinnenobjekte — als Folgen einer aufmerksamen Perception intermediäre Bilder hinterlassen. Daß aber diese Bilder nicht bloße Copien der in

wesenhafter Schauung ergriffenen Originalobjekte selbst seien, sondern schon vor dem Zustandekommen der Anschauungen uns imprimirt sein müssen, wird wohl nicht zugegeben werden können.

Wir wollen uns gegenwärtig nicht in historische Untersuchungen über die Platonische und Aristotelische Erkenntnißtheorie einlassen, wir wollen nicht untersuchen, in welchem der angegebenen Sinne Aristoteles das Wort: εἶδος genommen habe, ob er nur für einen begrenzten Theil von Objecten Formen (εἴδη) im Sinne von intermediären Principien angenommen habe und wie überhaupt die Theorie dieser letztern sich entwickelt und fortgebildet habe. Jedenfalls unterliegt es keinem Zweifel, daß es nicht empirische sondern nur rationelle Gründe sein konnten, welche in den philosophischen Schulen die Theorie der intermediären Formen oder Ideen erzeugten und aufrecht erhielten. Diese Theorie wurzelt in der allgemeinen Grundvorstellung, daß nur die unendliche Wirklichkeit allmittheilsam sei, also die Seele in ihrem jenseitigen Zustande zu informiren, ihr als Erkenntnißform (species qua videtur) zu dienen vermöge, während die endlichen Wirklichkeiten, die sich von Aussenher der Seele darbieten, ihrer individuellbeschränkten Natur halber unmittheilbar sind, also der Seele sich nicht als Erkenntnißformen mittheilen. *) Wir halten diese Gründe nicht für überwältigend; denn wenn Gottes Wesenheit in jenseitiger Schauung unsern Intellect unmittelbar informiren kann, ohne deßhalb mit demselben in pantheistischer Weise zu Einer Natur zusammenzuwachsen, **) warum sollen denn die Creaturen außer uns nicht in einen unmittelbaren Rapport mit unserer Erkenntnißpotenz treten können? wenn die Wesenheit Gottes sich dem menschlichen Erkennen mitzutheilen vermag, ohne deßhalb aufzuhören, die in ihrer Art einzige, incommunicable Gotteswesenheit zu sein, warum sollen die Creaturen sich nicht in endlicher Weise demselben mitzutheilen vermögen unbeschadet ihrer incommunicabeln Einzigkeit oder Individualität? wenn die

*) Diese Grundvorstellung liegt wenigstens der Thomistischen Theorie (S. ph. III c. 51) unter.

**) So der hl. Thomas ebend.

erstere das menschliche Erkennen wesenhaft oder physisch berühren kann, ohne mit ihm zu Einem Wesen, zu einer Natur zusammenzugehen, warum sollen die creatürlichen Wesenheiten außerhalb unsrer die erkennende Seele nicht wesenhaft oder physisch berühren können? hören sie in diesem unmittelbaren Contacte etwa auf, verschiedene Wesenheiten oder Naturen zu sein? Das kann nicht zugegeben werden.

Obwohl also die Theorie der intermediären Ideen weder auf empirischem noch auf rationellem Wege zu zweifelloser Gewißheit erhoben werden kann, so verdient sie dennoch nicht, wie schon zum öfteren geschehen,*) des Subjektivismus, Idealismus, Scepticismus, Nihilismus u. s. w. beinzüchtiget zu werden. Sie behauptet nicht, daß wir nur die Bilder, Formen, Species der sinnlichen und der übersinnlichen Wirklichkeiten schauen, daß wir also statt der letztern bloße Schattengestalten, bloße Gespenster sehen, sie behauptet nur, daß wir uns dieser Wirklichkeiten vermittelst solcher in der Seele liegenden Formen oder Species bemächtigen können. Wird etwa derjenige einer Sache nicht habhaft, der sie nur auf mittelbare Weise in seine Gewalt bringt?

2. Der Ontologismus, den wir bisher vertheidiget haben, gewinnt insbesondere an Gewicht und Bedeutung hinsichtlich der Frage über das diesseitige Gottesbewußtsein des Menschen. Dieses kann nicht bloß aus der Welt vermittelt sein, es muß auch ein unmittelbares sein für unsere Vernunftschauung oder unsern Vernunftglauben, das hatte sich als Resultat einer frühern Controversfrage ergeben. Gegenwärtig entsteht für uns eine andere Frage. Wenn unser diesseitiges Gottesbewußtsein nämlich ein unmittelbares ist hinsichtlich seines Objektes, wird es für uns auch ein unmittelbares sein hinsichtlich seines Mediums? nehmen wir Gottes Wesen hienieden schon durch es selber wahr (per essentiam divinam tanquam speciem intelligibilem), wie der Ontologismus will oder durch eine von Gott geschaffene,

*) Ubaghs laßt dieser Theorie insofern gegen Berclay, Hume und Reid volle Gerechtigkeit widerfahren (Essai etc. p. 24.)

uns potential anerschaffene Form, welche Gottes Wesen auf die ihm entsprechende Weise darstellt (per speciem propriam divinae essentiae)? nehmen wir Gottes Wesen unmittelbar wahr durch das Medium des ungeschaffenen Gotteswesens selber oder nehmen wir es wahr durch das Medium einer geschaffenen Form, welche als Bild des göttlichen Wesens unserm Intellecte eingedrückt wird (species impressa), um von ihm zu einem actualen Ausdrucke (species expressa) erhoben zu werden? Das ist offenbar eine Lebensfrage wie für die Philosophie, so für die dogmatische und biblische Theologie.

Die peripatetische Scholastik gibt nur ein Schauen Gottes zu in der Welt als dessen Wirkung und durch das Weltbild hindurch. Sie gibt nur eine visio mediata Dei per speciem alienam seu impropriam zu. In diesem Sinne allein deutet sie das Paulinische Wort, daß wir hienieden nur im Spiegel schauen. Sie läugnet die Unmittelbarkeit des Gottesbewußtseins sowohl in Hinsicht auf das Objekt wie in Hinsicht auf das Medium desselben. Wir schauen das Objekt des göttlichen Wesens unmittelbar gar nicht, weder durch ein geschaffenes Medium noch durch das unerschaffene Medium der göttlichen Wesenheit selber, weder per speciem propriam Dei noch per essentiam Dei. In keiner dieser beiderlei Sinnesarten will sie das dunkle, räthselvolle Spiegelschauen des diesseitigen Lebenszustandes gedeutet wissen.

Daß wir die ungeschaffene Wesenheit Gottes durch ein geschaffenes, unserm Intellecte imprimirtes Bild Gottes erkennen, kann nicht als begründet erachtet werden. Weder empirische noch rationelle Gründe vermögen es, wie sich gezeigt hat, als zweifellose Gewißheit herauszustellen, daß solche intermediäre Formen oder Bilder die objektiven Anschauungen vermitteln. Wären sie als Principien, als Bedingungen dieser Anschauungen vorhanden, so müßten sie durch das reflectirende Bewußtsein doch als solche beobachtet und nachgewiesen werden können oder müßten wenigstens beobachtet und nachgewiesen werden, wenn man ihr Dasein behaupten wollte. Insbesondere müßte das Vorhandensein eines uns eingedrückten Gottesbildes durch das reflectirende Bewußtsein entdeckt und nachgewiesen

werden, wenn man dasselbe theoretisch behaupten wollte. Wo wäre aber jemals ein solcher Nachweis geliefert worden? *)

Nur Ein Ausweg scheint uns also offen zu sein — der ontologistische nämlich. Wenn unser Gottesbewußtsein nicht bloß auf mittelbare (cosmologische) Weise aus der Welt entstehen kann, wenn kein ausreichender Grund dafür spricht, daß wir die Objektivität Gottes wie die der Welt durch intermediäre Formen oder Species zum ursprünglichen Bewußtsein bringen, dann bleibt nur Eine Annahme übrig, daß wir mit Gott wie mit den Creaturen nämlich im unmittelbaren Wesensrapporte stehen müssen. Und fürwahr! nur dadurch können wir von Gott wissen, nur dadurch können wir ihn suchen und finden, daß er sich uns in hellerer oder dunklerer Weise erschließt, daß er sich uns durch sein eigenes Wesen zu erkennen, zu suchen, zu finden gibt. Wir selber sind zwar Creaturen; unsere Erkenntnißpotenz, womit wir Gott erfassen, ist creatürlich, der Erkenntnißact, womit wir ihn ideell nachformen in unserm Wissen, ist creatürlich, die Gottesidee als das Resultat dieses nachformenden Actes ist creatürlich und nicht göttlich, wie die Ideen, die Gott selber von sich hat; das Objekt und das Medium dieser unserer Gotteserkenntniß da-

---

*) Der hl. Thomas verwirft die Lehre, daß wir hienieden die Wesenheit Gottes unmittelbar durch eine ihr eigenthümlich entsprechende Form (per speciem propriam) schauen; aber auf welches Motiv hin verwirft er sie? Deßhalb, weil unsere diesseitige Gotteserkenntniß eine dunkle, schattenhafte ist, so daß wir vermittelst einer solchen Form die Wesenheit Gottes nicht unmittelbar, sondern nur in ihrem Schattenbilde, nur verdunkelt und unganz wahrnähmen. Vgl. quodl. VII art. I. resp., wo er diese Begründung mit den Worten schließt: „unde si per aliquam similitudinem talem essentia divina a nobis videretur immediate, non videremus essentiam divinam sed quandam umbram ejus.“ Damit ist aber genau genommen die Theorie von einer visio Dei per speciem propriam noch nicht schlechthin ausgeschlossen; denn wenn wir die göttliche Wesenheit diesseits auch nur unvollständig, wie durch einen Schleier hindurch, in diesem Sinne also nur mittelbar, indirect sehen, würde daraus folgen, daß sie nur per speciem rerum creatarum, also nur mittelbar oder indirect in diesem zweiten Sinne geschaut werden könne? Keineswegs. Es müssen darum andere Gründe sein, die jene Theorie unhaltbar machen.

gegen ist Er selber, der Unerschaffene, der Unendliche, der unserm Erkennen gegenwärtig ist in seinem Wesen wie nicht minder unserm Fühlen und Begehren, der jeden Menschen, so in diese Welt kommt, mit dem Lichte dieses seines Wesens erleuchtet.

Doch nicht vollends erleuchtet uns Gott mit dem Lichte dieses seines Wesens hier im Diesseits schon. Nur unvollständig und dunkel bietet er unserm Schauen dieses sein Wesen; darum können wir hienieden das göttliche Wesen nicht in dessen ganzer Fülle, in all dessen Vollkommenheiten schauen und noch weniger in dessen geheimnißvoller Dreifaltigkeit. Wir können es nur ungauz, nur theilweise oder abstract schauen, nur im unvollen Lichte oder im Schattenbilde seiner selbst, insofern also nur mittelbar, nur indirect wie durch einen Spiegel, nicht so wie es in sich ist, wie es an sich wirklich ist. Der Ontologismus muß also, soweit es die Natur unsers diesseitigen Bewußtseins fordert, durch den Psychologismus gemässiget, gemildert werden. Unsere diesseitige Gottesschauung ist zwar eine wesenhafte, ontologistische, aber nicht schlechthin eine solche, als ob sie das Wesen Gottes vollständig auszumessen und direct zu schauen vermöchte, wie es an sich ist. In doppelter Beziehung ist sie nur eine indirecte Spiegelschauung Gottes, ebensowohl nämlich durch den Spiegel der Welt, die seiner Hände Werk ist wie durch den Spiegel seines eigenen Wesens selber, ebensowohl in cosmologischer wie in ontologischer Weise.

Wenn unsere diesseitige natürliche Gotteserkenntniß nur ein indirectes Schauen ist, welches das göttliche Sein und Wesen nur zum Theile auf schlechthin evidente Art erfaßt, zum Theil nur vermöge eines allgemein-menschlichen Vernunftglaubens, zu einem großen Theile endlich gar nicht, wie will man dann strenge behaupten und durchführen, daß der Ontologismus den Unterschied der diesseitigen, natürlichen und der im übernatürlichen Glauben anticipirten jenseitigen Wesensschauung Gottes gefährde? kann nicht ein specifischer Unterschied zwischen Wesensschauung und Wesensschauung stattfinden? ist etwa die Wesensoffenbarung Gottes im Reiche der Gnade nicht specifisch verschieden von der Wesensoffenbarung Gottes im Reiche der Natur, obwohl beide

Wesensoffenbarungen sind? muß man etwa, um den Unterschied beider aufrecht zu erhalten, der letztern den Charakter einer Wesensoffenbarung Gottes absprechen? muß man etwa, um den Unterschied beider nicht zu gefährden, die Lehre aufstellen, in der natürlichen Offenbarung sei Gott nicht wesentlich, nicht substantial gegenwärtig, er sei es nur in der gerechtfertigten oder glorificirten Creatur? In der natürlichen Offenbarung ist nach scholastischer Lehre Gott wesenhaft, substantial gegenwärtig wie in der übernatürlichen Offenbarung, nur offenbart er sich in ersterer seinem allgemein-persönlichen, in letzterer seinem dreipersönlichen Wesen nach. Wenn der gemäßigte Ontologismus nun behauptet, daß unser natürliches Erkennen das allgemein-persönliche Gotteswesen heller oder dunkler in wesenhafter, substantialer Weise ergreife, während das übernatürliche Schauen des Jenseits das Gotteswesen direct d. h. so wie es reell ist als dreipersönliches Gotteswesen in wesenhafter, substantialer Intuition ergreife, dann ist hiemit wohl die scholastisch-peripatetische Erkenntnißtheorie durchbrochen, keinesfalls aber der specifische Unterschied der natürlichen und übernatürlichen Wesensschauung Gottes. Die natürliche bleibt allgemeine Wesensintuition Gottes und endet theilweise in inevidentem Vernunftglauben, die übernatürliche erhebt sich von der dunkeln Schauung des theologischen Glaubens zur evidenten, vollendeten, directen Schauung des dreieinigen Gottes von Gesicht zu Gesicht. Der scholastische Dualismus der zwei Wesensoffenbarungen Gottes hat als solcher hier gar keine Modifikation erlitten; nur die Art und Weise, wie die natürliche Wesensoffenbarung Gottes der diesseitigen Menschenseele sich eröffnet, ist hier eine wesenhafte ontologistische. Und nicht in neueren Tagen etwa ist bezüglich dieser Frage ein Gegensatz der Theorien eingetreten. Er ist wohl — das hat die historische Forschung zu untersuchen und festzustellen — in altchristlicher und mittelalterlicher Zeit schon dagewesen und hat sich mit den zwei entgegengesetzten Richtungen des christlichen Platonismus und Aristotelismus verbunden. Er hat zunächst nur wissenschaftliches Interesse, kein praktisches für das christliche, für das kirchliche Leben; er ist also beschränkt auf die Grenzen

der Schule, um hier seine beiderseitigen Rechte auszufechten.

Wie steht es aber mit dem Hauptargumente, welches gegen den Ontologismus gerichtet wurde, daß man vom Wesen Gottes entweder wie im Jenseits Alles sehen müsse oder Nichts? daß es „wohl von den Geschöpfen, aber nicht von Gott eine unmittelbare Erkenntniß geben könne, die abstract und darum unvollständig sei?" *) daß man Diesseits nicht einige Vollkommenheiten des göttlichen Seins und Wesens z. B. Unendlichkeit, Einheit, Persönlichkeit, Liebe u. s. w. schauen könne, ohne das ganze dreipersönliche Gotteswesen in all dessen Vollkommenheiten zu schauen, weil man sie sonst nicht als das erfassen würde, was sie sind, als reell Eins nämlich mit dem letztern, sondern vielmehr als das, was sie nicht sind? Doch zum Ersten bietet diese Theorie schon große Schwierigkeiten für die Lehre vom Endlichen; denn wenn man all dasjenige schauen müßte, was an sich zum Individual- oder Allgemeinwesen einer Creatur gehört, was reell mit demselben Eins ist, wie gäbe es da eine Wesensschauung des Endlichen? Ein wichtiger Punkt, den wir aber hier nicht weiter verfolgen wollen, weil er zu sehr in das Detail der Kategorienlehre einführen würde. Zum Zweiten muß doch ein Unterschied angenommen werden zwischen unvollendeter, abstracter Wesensschauung Gottes und gar keiner; es widerspricht sich nicht, die virtualen Wesensmomente Einer Realität als das zu schauen, was sie in abstracto sind und sie noch nicht als das zu schauen, was sie ihrem tiefern Ansich nach, was sie ihrem vollen Wesen nach sind. Zum Dritten macht es jener Theorie nicht geringe Schwierigkeiten, die verschiedenen Grade der Klarheit in der beseligenden Anschauung des dreipersönlichen Gotteswesens zu erklären. **) Endlich ist jene Theorie schon innerhalb der

*) Kleutgen Ph. d. V. S. 649, Clemens im Kathol. 1861 II. S. 290 ff.

**) Ein Theil der Theologen begründet die Unbegreiflichkeit (incomprehensibilitas) Gottes ja gerade daraus, daß der endliche Geist das, was in Gott virtual unterschieden ist, nicht zumal aufzufassen vermöge (Vgl. Perrone de creatione p. III c. 6. art. 1 prop. 2 obj. 2); die Thomistisch-Suare-

peripatetischen Scholastik auf manigfachen Widerstand gestossen, indem man entweder die natürliche Gotteserkenntniß der Engel als eine abstractive Schauung annahm *) oder die Möglichkeit einer solchen als natürliche Seligkeit des vom Leibe befreiten Menschen vertheidigte u. dgl.

3. Aller reflexiven, mittelbar-begrifflichen Erkenntniß liegt ein Ontologismus der Wesensschauung zu Grunde, sowohl der Creaturen wie ihres absoluten Urgrundes oder Gottes. Das haben wir bisher (n. 1—2) als Resultat gewonnen. Nun stehen wir aber erst am Eingange weiterer und zwar nicht weniger belangreicher Fragen. Wenn wir weder die Welt noch Gott durch sinnliche oder übersinnliche Medien hindurch schauen, wie? müssen wir etwa die Welt nicht durch das Medium der Gottheit schauen, wenn wir eine vernünftige Welterkenntniß besitzen sollen? Wie? wenn Gott Anfang und Ende aller kreatürlichen Möglichkeiten und Wirklichkeiten ist, muß nicht das Gotteswesen für uns sodann als allgemeines Sensorium oder als Organ dienen, womit wir alles Andere wahrnehmen und begreifen? müssen wir nicht Alles, was da ist, durch das Lichtauge der Gottheit schauen, wenn wir die Welt geistig und vernünftig erfassen wollen und nicht bloß durch das sinnliche Thierauge? muß der Gotteserkenntniß nicht die Priorität zukommen vor aller intellectualen Welterkenntniß, so wie es der Giobertische Ontologismus der peripatetischen Scholastik und Rosmini gegenüber vertheidiget? muß die Ordnung des wirklichen Seins nicht auch die Ordnung des vernünftigen Erkennens sein? können wir das Endliche intellectual erfassen, ohne es als das zu erfassen, was es wirklich ist, nämlich

zische Theorie mit dem Grundaxiome, daß die endlichen Intelligenzen das ganze Gotteswesen nur auf unganze Weise schauen können, wird von einer andern Seite her am Ende auf das Nämliche hinausgetrieben.

*) So lehrte z. B. Duns Scotus gegen Thomas eine cognitio abstractiva Dei der Engel im Unterschiede von der übernatürlichen cognitio intuitiva, obwohl er sie durch ein der Natur angeschaffenes Gottesbild (species) vermittelt sein ließ, was aber für den gegenwärtigen Punkt ohne Belang ist (vgl. in sent. II dist. 3 q. 9 n. 6 ff.) Er nannte sie zwar nicht „Anschauung", sie ist aber in der That eine solche.

als Negation eines positiv Unendlichen? können wir die Creatur erkennen, ohne sie als Creatur Gottes zu erkennen?

Was an sich wirklich ist, muß es nicht für uns sein; diesen peripatetischen Satz haben wir festgehalten, als es sich um die Möglichkeit einer unvollständigen Gottesanschauung des diesseitigen Menschen im Sinne eines gemässigten Ontologismus handelte gegenüber der peripatetischen Scholastik. Diesen Satz halten wir auch jetzt wieder fest, um die Möglichkeit einer unvollständigen intellectualen Weltanschauung im Sinne der peripatetischen Scholastik zu vertheidigen einem übertriebenen Ontologismus gegenüber. Wie es eine unvollständige Gottesanschauung geben kann, so auch eine unvollständige Weltanschauung. Wie wir das abstracte Gotteswesen selbst zum Erkenntnißmedium der Gottheit nehmen können, so auch das abstracte Weltwesen zum Erkenntnißmedium der Welt. Allem wahren Erkennen muß eine Wirklichkeit entsprechen, obwohl nicht immer und schlechthin die volle, concrete Wirklichkeit eines Objektes. Der gemässigte Ontologismus und der Psychologismus stehen insofern nicht in Widerspruch miteinander. In der Lehre von den intermediären Formen hatten sie sich ausschliessend zu einander verhalten; das ist gegenwärtig nicht mehr der Fall.

Es ist wahr, daß man zu Gott nicht ohne Gott kommen kann, daß man aus der Welt allein vermöge des Widerspruchssatzes als Princip der Demonstration sich nicht zu Gott hinüberschwingen kann ohne alles unmittelbare Gottesbewußtsein, ohne alle Unmittelbarkeit der Vernunftanschauung und des Vernunftglaubens, es ist wahr, daß dieses unmittelbare Gottesbewußtsein nur zu Stande kommen kann durch einen reellen Wesensverkehr mit Gott selber, es ist wahr, daß eine vollständige Erkenntniß die Dinge so erkennen müsse, wie sie an sich wirklich sind, hervorgebracht nämlich, gehalten und durchdrungen von Gott, es ist wahr, daß eine vollständige Erkenntniß Alles im Lichtmedium der Gottheit, nicht bloß in seinem eigenen, alle Creaturwesen in Gottes Wesen, nicht bloß in ihrem eigenen schauen müsse, folgt aber daraus, daß es keine unvoll-

ständige, abstracte Erkenntniß der ersten Wahrheiten und der Welt geben könne?

Wenn die endliche Welt dem substantiellen Sein nach unterschieden ist von Gott, wenn sie eine eigene von ihm unterschiedene Möglichkeit und Wirklichkeit hat, dann muß sie in intellectualer Erkenntniß als solche auch aufgefaßt werden können, also in ihrem eigenen Lichte wie im Lichte der logischen Principien betrachtet werden können vom Gotteslichte abgesehen. Wenn ferner die Creatur ein eigenes substantielles Sein hat und eine eigene Lebensthätigkeit zu entfalten im Stande ist, dann kann sie nicht bloß als ein durch schöpferische Thätigkeit hervorgebrachtes und erhaltenes Product betrachtet werden, dann muß sie auch abgesehen hievon in ihrem eigenen Sein und Wirken erkannt werden können. Soll also der Pantheismus vermieden werden, dann muß es eine abstracte, unvollständige Anschauung und Erkenntniß der Creatur geben, abgesehen vom göttlichen Anschauungs- und Erkenntnißmedium. Die logischen Wahrheiten gelten ebensosehr für die endliche Welt wie für Gott. Ihnen schlechthin einen theologischen Character zu geben, das allgemeine (unbestimmte) Sein schlechthin als ein göttliches zu nehmen und die Fortbewegung desselben mit der Bewegung des göttlichen Lebens zu confundiren, würde unvermeidlich in eine Art vom logischen Pantheismus führen. *)

Auch hier wieder wie früher (n. 2) kann nur ein durch Psychologismus gemässigter, gemilderter Ontologismus vertheidiget werden; denn wenn es eine Wirklichkeit gibt im Unterschiede von der absoluten Wirklichkeit Gottes, so muß sie nicht ausschließlich durch das Medium der letztern hindurch geschaut und begriffen werden. **)

---

*) Vgl. unsere Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Logik S. 251 ff.

**) Wir haben schon oben gesehen, wie der Ontologismus Fr. Baaders ein gemässigterer ist als der Giobertis, indem er nicht einen bloßen Ontologismus in ausschließlicher Härte darstellen, sondern auch dem Augustinisch-Thomistischen Psychologismus Gerechtigkeit widerfahren lassen will, wie dessen Commentare beweisen. Weit gemässigter noch tritt der Ontolo-

Einen übermässigen Ontologismus solcher Art, der das Gotteslicht zum einzigen und ausschließlichen Erkenntnißmedium, also zum Vernunftlichte selber macht und in Folge dessen das unbestimmte Sein, das in Allem ist, mit dem göttlichen confundirt und so wider Willen in Pantheismus getrieben würde, scheinen auch diejenigen sieben Thesen zu enthalten, welche jüngsthin (am 18. Sept. 1861) von der congregatio inquisitionis verworfen worden sind. *)

Mit der verhandelten Frage ist indeß eine andere, reinpsychologische Frage nicht zu verwechseln. Wenn wir Alles auch nicht schlechthin durch Gott erkennen müssen, wenn also das Welt- und Selbstbewußtsein nicht in jeder Beziehung durch das Medium des Gottesbewußtseins hindurch vermittelt sein muß, so ist damit immer noch die weitere Frage offen: ob das Gottesbewußtsein nicht zugleich mit dem vernünftigen Welt- und Selbstbewußtsein eintrete? Beide sind für unser Bewußtsein unmittelbar und beide vermittelt durcheinander; die Frage aber, ob sie zeitlich miteinander auftreten oder nicht und in welchen dunkleren oder helleren Graden des Bewußtseins, Gefühles u. s. w., ist von reinpsychologischer Art und vermag nur auf dem schwierigen Wege der empirischen Beobachtung wo möglich gelöst zu werden.

4. Doch der abstracte Standpunkt ist immer nur ein unvollständiger, nicht der des vollendeten Erkennens, nicht der des „ausdenkenden Denkens." Die Creatur ist nicht bloß unterschieden von Gott, sie ist auch Eins mit ihm, durchdrungen, geschaffen, erhalten, vollendet von ihm. Sie lebt ihr Leben nicht

---

gismus auf bei Gratry und der Löwener Schule. Ubaghs scheint keineswegs in Abrede zu stellen, daß man in einem mehr unvollständigen Erkennen vom Welt- und Selbstbewußtsein aus erst zum Gottesbewußtsein übergehen, also auch die ersten Principien abstract als solche fassen könne, abgesehen von Gott und dessen Vollkommenheiten (essai etc. p. 77, 91.)

*) Nur die ersten zwei dieser verworfenen Thesen mögen hier ihren Platz haben! prop. I: immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit: siquidem est ipsum lumen intellectuale. Prop. II: esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum.

bloß im eigenen Grunde, sie lebt es auch im Gottesgrunde; denn Gottes Wesen ist übergreifend, alldurchdringend, um zuletzt durch die Creatur verherrlichet Alles in Allem zu sein. Ein vollständiges, ein concretes Erkennen muß auch auf den Standpunkt dieser volleren Wirklichkeit, dieses vollendeteren Ontologismus sich stellen.

Allerdings ist die menschliche Wissenschaft, die philosophische insbesondere, nicht schlechthin, nicht in jeder Beziehung religiös, die Logik ist eine allgemeine Wissenschaft wie die Mathematik, ja selbst die Natur- und Geschichtswissenschaft, die Staats- Moral- und Kunstwissenschaft haben eine ungöttliche, eine atheologische Seite, aber auf dem Standpunkte eines vollendeten concreten Erkennens ist alle Wissenschaft religiös, sofern sie Gott als Anfang und als Ziel von Allem erkennt und alle Creaturen nicht bloß in deren eigenem Lichte betrachtet, sondern auch im Lichte der Gottheit. Alles durch Gott, in Gott und zu Gott, ist die Devise einer solchen Wissenschaft. Auf dem Höhepunkte christlicher Weltanschauung endlich gar sucht sie Alles im Lichte des dreieinigen Gottes und des Gottmenschen zu erkennen und zu begreifen; das ist ihre höchste Höhe im diesseitigen Menschheitszustande.

So ist das an sich Wirkliche nun auch für uns wirklich geworden, soweit es für unsere diesseitige Erkenntniß möglich ist; der Ontologismus hat sich mit dem Psychologismus versöhnt. Eine solche Versöhnung kann aber nur da stattfinden, wo das Wirkliche wahrhaft als solches anerkannt und ausgesprochen wird, ohne als blosse Redefigur oder poetische Metapher behandelt zu werden. Auch in der Gegenwart noch ist diejenige Richtung nicht völlig ausgestorben, die man als „Gleichsams-Philosophie," als „Gleichsams-Theologie" bezeichnen könnte. Sie haftet zu sehr noch an dualistischen Vorstellungen. Gott ist ihr nicht wesentlich, nicht substantiell gegenwärtig in der Welt; er ist es ihr nur dynamisch, nur gleichsam-wesentlich, jede andere Lehre erscheint ihr als semipantheistisch. Wir berühren ihr zufolge das göttliche Wesen nicht wirklich, werden nicht wirklich von ihm berührt, wir berühren es nur gleichsam und werden nur gleichsam

von ihm berührt. Gott theilt sein Wesen nur gleichsam mit in der ersten Schöpfung, er theilt seine dreipersönliche Natur nur gleichsam mit in der zweiten Schöpfung oder Rechtfertigung, verleiht uns nur gleichsam eine ihm ebenbildliche Natur, gibt uns in der heiligmachenden Gnade nur gleichsam eine höhere Natur (Uebernatur), nur gleichsam eine höhere Substanz. Ebenso werden wir von der gottmenschlichen Natur nur gleichsam berührt im christlichen Gnadenprocesse, der Gottmensch lebt nur gleichsam in den gerechtfertigten Gliedern seines Leibes, sie werden nur gleichsam in ihm auferstehen u. s. w. Durch solche mehr oder minder äusserliche Vorstellungsweisen wird der wahre philosophische und christlich-theologische Ontologismus ohne Zweifel noch nicht erreicht.

5. Psychologismus und Ontologismus in das richtige Verhältniß zu bringen, ist vor Allem eine Aufgabe der Erkenntnißtheorie. Sie vor Allem hat darzustellen, wie Potenz, Act, Medium, Objekt und die Nachformung des letztern im Erkennen sich verhalten und in welch verschiedenem Sinne man nach den meisten der genannten Beziehungen von „Erkenntnißprincip", „Erkenntnißlicht" u. s. w. rede, um jedes unnütze Spiel mit Worten durch genauere Unterscheidungen unmöglich zu machen.

Die Aufgabe einer solchen philosophischen Erkenntnißwissenschaft kann es nicht sein, die Fundamente der scholastischen Erkenntnißtheorien gewaltsam umzustossen; ihre Aufgabe besteht vielmehr darin, die Gegensätze der Augustinisch-Anselmischen, peripatetischen und nominalistischen Erkenntnißtheorien zu klarem Bewußtsein zu bringen, einer strengen Kritik zu unterwerfen und dasjenige an ihnen, was von bleibender, unsterblicher Bedeutung ist durch moderne Wissenschaftselemente fortzubilden. Eine Kritik solcher Art muß aber frei sein; es wäre unwissenschaftlich, irgend eine bestimmte Theorie schon im voraus als die allein maaßgebende, weil allein wahre, vorauszusetzen. Da stossen wir aber gerade auf eine weitere Hauptfrage, welche gegenwärtig die Geister in Spannung erhält: ob nämlich eine solche Erkenntnißwissenschaft sammt der an diese sich anschliessenden spekulativ-theologischen Apologetik in ihren kritischen Untersuchungen sich schlechthin

frei bewegen dürfe? ob sie hierin, wenn auch nicht durch menschliche Theorien vergangener Zeiten, etwa nicht durch die gottmenschliche Auctorität der Kirche gebunden sei? ob sie, wenn auch nicht durch wissenschaftliche Traditionen der Vergangenheit, etwa nicht durch kirchliche Traditionen sich als gebunden erachten müsse? ob das moderne Princip der wissenschaftlichen Freiheit nicht überhaupt zu verwerfen sei? ob der bis jetzt vorausgesetzte Unterschied einer natürlichen und übernatürlichen Erkenntniß sich vor dem Forum einer förmlich freien oder einer derartig gebundenen Wissenschaft zu legitimiren habe?

III. Dritte Controversfrage: über Freiheit oder Unfreiheit der Wissenschaft in theoretischer Hinsicht.

Der moderne Standpunkt.

1. Der antike Geist richtete sein Streben auf die Erreichung reinmenschlicher, natürlicher Weisheit in Staat, Kunst und Wissenschaft; nur in einzelnen tiefern Ahnungen leuchtete ihm die verborgene Weisheit der höhern christlichen Offenbarung auf. In diese letztere Weisheit hat sich vorherrschend der altchristliche und der mehr systematisirende mittelalterliche Geist versenkt; die Vernunftweisheit Platons und Aristoteles, traditionell forterhalten und fortgepflegt, mußte in den Dienst jener höhern Christusweisheit treten, um sie, soweit möglich, dem menschlichen Verständnisse nahezubringen. Der moderne Geist dagegen stellt nur wieder eine Art Rückbewegung des mittelalterlichen Geistes in den antiken dar innerhalb des Staates, der Kunst und der Wissenschaft, um auch den natürlichen Factor, der bisher gegen den übernatürlichen in Etwas zurückgetreten war, in seiner vollen Größe, in seiner ganzen Weite und Breite heraustreten zu lassen, was nur ein Fortschritt sein kann. In solcher Weise stellt der moderne Geist nur die Selbsterinnerung des antiken Vernunftprincipes innerhalb des christlichen Bewußtseins dar. Das weltliche, das profane Wissen, um auf dieses insbesondere einzugehen, reflectirt sich in sich selber aus der höhern Welt des Uebernatürlichen, um sich unabhängig in sich selber zu bewegen und alle seine Reichthümer zu entfalten im Bereiche des

naturwissenschaftlichen, mathematischen, geschichtlichen, sprachlichen und philosophischen Wissens. Es erfaßt sich in seiner ganzen Kraft und Stärke, versetzt sich in eine von allen Seiten her ungehemmte Thätigkeit, ohne sich fürder durch die Auctorität eines Platon, Aristoteles, Galenos, Ptolemäos u. s. w. binden zu lassen. Den Proceß des Wissens beginnt es so überall von Neuem in allen Wissensgebieten. So muß es denn, um sich philosophisch zu erfassen und auszusprechen, völlig voraussetzungslos in sich selber anfangen und fortschreiten, um so auf inductivem Wege wieder zurückzugehen ins Reich des Uebernatürlichen und die Geheimnisse des letztern sodann in der Tiefe der eigenen Natur angelegt zu finden und aus deren Analogien zu verstehen. Von diesem seinem normalen Verlaufe ist der moderne Geist zwar großentheils abgekommen und in eine feindliche Spannung gerathen gegen das Christenthum und die allgemeinen Menschheitsüberzeugungen, aber selbst in dieser negativen Selbstverkehrung seines Wesens laßt er überall sein wahres Wesen hindurchscheinen und hindurcherkennen, nämlich Reflexion des natürlichen, des vernünftigen Wissens in sich selber zu sein.

Was ist nun als Princip des modernen Wissenschaftsgeistes auszusprechen? Nichts Anderes als die unabhängige, freie Bethätigung der menschlichen Vernunftkraft im Gebiete des weltlichen Wissens. Die drei großen Zeitgenossen Baco von Verulam, Cartesius und J. Böhme gelten darum mit Recht als Hauptbegründer der modernen Denk- und Anschauungsweise auf dem naturwissenschaftlichen, philosophischen und theosophischen Gebiete. Ihnen könnte man verschiedene andere Auctoritäten beigesellen, die auf dem Gebiete der mathematischen, der philologischen, historischen und theologischen Forschung den kräftigsten Anstoß zu einer neuen Geistesrichtung gegeben haben. Nie und nimmer darf es vergessen werden, daß der nämliche Geist, welcher die Naturwissenschaft seit den Tagen des Copernicus, Gallilei, Toricelli u. s. w. großzog, welcher ferner der Philosophie, der mathematischen und empirischen Wissenschaft der neuern Zeiten ihr Dasein gegeben hat, insbesondere auch der positiv-historischen Theologie ihren Ursprung und ihre Größe verliehen habe. In allen Kreisen menschlicher Thätig-

keit hat dieser Eine und selbe Geist die mittelalterlichen Formen gesprengt; in allen Wissenschaftskreisen hat er früher oder später den scholastischen Gesichtskreis erweitert und ihm, zumal in den empirisch-historischen Wissenschaften ein unendliches Feld eröffnet. Wer wollte es verkennen, daß insbesondere die Theologie dadurch eine große organische Fortbildung, einen ungemessenen Vorsprung und eine ungeheure Bereicherung an wissenschaftlichem Materiale gewann? Die positive Dogmatik, die Dogmengeschichte und Polemik, die exegetischen und die kritisch-historischen Einleitungswissenschaften, die Kirchengeschichte, Patristik, Conciliengeschichte, die kirchliche Alterthumswissenschaft, die geschichtliche Canonistik, die Liturgik u. s. w. sind auf solche Weise theils neuentstanden, theils in eine völlig neue Aera ihrer Entwicklung eingetreten. Es wäre förmlich ungerecht, den Geist zu preisen, der einem Melchior Cano sein classisches Buch de locis theologicis dictirte, der die Petaus, Thomassius, Mabillons, Montfaucons, Mansis u. s. w. zu ihren Arbeiten antrieb und begeisterte, aber dessen p h i l o s o p h i s c h e Erscheinungsweise zu verurtheilen. Es ist eine bekannte Erscheinung, daß die hervorragendsten unter diesen positiven Forschern, soweit sie sich ihres Standpunkts in philosophischer Form bewußt wurden, zumeist einer sehr freien Scholastik zugethan waren; dieses ist etwa nicht ein purer Zufall, denn Nichts wirkt der ausschließlichen Herrschaft bestimmter Geistesrichtungen in allen Gebieten menschlicher Culturthätigkeit so mächtig entgegen als das — historische Studium.

Die positiv-historische Forschung, selbst wenn sie sich auf theologische Objekte bezieht, ist aber gerade so gut eine profane Geistesthätigkeit wie die philosophische. Sie kann gerade so gut eine n e g a t i v e Richtung einschlagen, fernab von aller Uebereinstimmung mit der christlichen Glaubensauctorität, wie die philosophische. Sie hat eine solche negative Richtung wirklich eingeschlagen gleich der letztern, besonders innerhalb des Protestantismus. Oder sind etwa die naturwissenschaftlichen, die geschichtlichen, classisch-philologischen, historisch-theologischen Disciplinen in neuerer Zeit weniger dem Antichristenthum anheimgefallen als die philosophischen? Sie alle zumal haben auch eine p o s i t i v e Richtung

eingeschlagen in vielen ihrer großartigsten Hervorbringungen, wie denn überhaupt alle Geistesthätigkeiten solidarisch miteinander verbunden sind und in ihren normalen wie abnormen Aeusserungen aufeinander einwirken. Die Philosophie jeder Zeit ist, um mit einem berühmten Manne zu reden, nichts Anderes als eben diese Zeit in philosophische Gedanken gefaßt. Wer also das Princip oder den Geist der modernen Philosophie verurtheilen und als Rückschritt beklagen wollte, der wäre consequenter Weise gedrungen, in allen übrigen Gebieten den Geist des modernen Wissens ebenfalls zu verurtheilen und als Rückschritt zu beklagen. Wer in der modernen Physik, Chemie, Physiologie, Rechts- und Geschichtswissenschaft und Theologie trotz so vieler einseitigen Anschauungen, trotz so vieler verunglückten Theorien einen bessern Lebensgeist anerkennt, der zu organischem Fortschritte über die Leistungen der frühern Zeiten hinausdrängte, wird die nämliche Anschauung auch theilen müssen bezüglich der neuern Philosophie.

2. Das Grundwesen dieser letztern offenbart sich als Freiheit und Voraussetzungslosigkeit des philosophischen Wissens. Es bethätigt sich dieses aus und durch sich selber kraft der Gesetze, die in der Natur der vernünftigen Ordnung, in der Natur des Erkennens oder der Erkenntnißgegenstände liegen. Die philosophirende Vernunft ist im vorhinein durch Nichts gebunden, sie ist durch keine Auctoritätsgründe vor aller eigenen Prüfung schon im voraus auf unfreie Weise bestimmt. Will sie sich aber zur vollendeten Freiheit, zur „Wahrheit, welche freimacht" hindurchringen, dann muß sie sich dieser Unbestimmtheit entreißen, um durch sich selber der objektiven Wahrheit gewiß zu werden auf freie Weise, auf eigene Einsicht, auf Vernunftgründe hin. Die Freiheit ihres Wissens, wenn sie sein will was sie sein soll, ist also so wenig eine bloße Willkür als die wahre Willensfreiheit bloß eine solche ist.

Die so verstandene Freiheit des philosophischen Denkens ist auch Voraussetzungslosigkeit desselben; indessen nur die subjektive, nicht die objektive Voraussetzungslosigkeit desselben. Wer nichts Objektives voraussetzt, kommt auch zu Nichts, wenn er keine dialektischen „Sprünge" macht. Das reine voraus-

setzungslose Sein Hegels (Sein = Nichts) als objektiver Ausgangspunkt des philosophischen Systems ist nur eine besondere Modifikation, die sich das moderne Denken gegeben hat, nicht dieses selbst. In Wahrheit setzt dieses letztere die gesammte Objektivität des sinnlichen und übersinnlichen Bewußtseins, des Schauens und des Glaubens, des Vernunft- und Auctoritätsglaubens voraus; nur will es diese Objektivität für das Denken begründen ohne alle und jegliche subjektiven Voraussetzungen (Annahmen, Einbildungen), die nur auf Gewohnheit, Vorurtheil oder purem Privatbelieben beruhen und nicht in der Sache selbst liegen. Entweder will es diese Objektivität begründen auf inductive Weise, indem es die letzte Grundvoraussetzung (das concrete Grundprincip) erst sucht oder auf deductive Weise, indem es von ihr aus Alles begründet. Die neuere Philosophie hat nicht darin gefehlt, daß sie das subjektiv voraussetzungslose Denken an die Spitze ihrer Untersuchungen stellte, sondern daß sie es nicht streng durchgeführt hat und in Folge dessen gar Manches, was nur einen inductiven (propädeutischen) Werth oder nicht einmal einen solchen hatte, zur objektiven Grundvoraussetzung, zum Grundprincip irgend eines Systemes erhob.

Das reine Wesen des modernen Wissens ist also das der subjektiven Voraussetzungslosigkeit. Um dieser willen muß es mit einem künstlich angenommenen, wissenschaftlichen oder dem sogen. methodischen Zweifel beginnen. Vermittelst desselben will das Denken in einer Erkenntnißtheorie, Kritik des Erkennens oder dergl. auf wissenschaftliche Weise bewähren, was sich bewähren läßt, auf wissenschaftliche Weise prüfen, welches die wahre Auctorität sei und welches nur Scheinauctorität. Wer wissenschaftlich etwas untersuchen will, muß das Resultat dahingestellt sein lassen, bevor es sich als solches ergeben hat. Darum ist der methodische Zweifel das Lebenselement aller und jeder Wissenschaft, der philosophischen im vorzüglichsten Maaße.

Nur für das wissenschaftliche, theoretische Leben, nicht für das wirklich, praktische Leben muß man indeß jene Resultate dahingestellt sein lassen, bevor sie sich als solche ergeben haben. Selbst alle diejenigen wissenschaftlichen Ueberzeu-

gungen, die durch Aneignung von Aussenher oder durch eigene Forschung bereits zu Lebensüberzeugungen geworden sind, darf man nur für den Zweck einer erneuten, gründlicheren Forschung dahingestellt sein lassen, nicht für das wirkliche Leben. Wer alle mathematischen, statistischen, mechanischen, historischen, sittlich-religiösen Ueberzeugungen für das wirkliche Leben aufgeben wollte, bevor er sie durch eine strenge wissenschaftliche Prüfung ins Reine gebracht hätte, der müßte fürwahr zu leben aufhören, um philosophiren zu können. Der methodische Zweifel des Cartesius ist nicht mit dem wirklichen oder praktischen Zweifel zu verwechseln, wie es in neuesten Tagen durch Hermes geschehen ist.

In allen Wissenschaften muß der methodische Zweifel angewendet werden; wie vermöchte man sonst dasjenige, was vor aller Wissenschaft schon bekannt ist, auf wissenschaftliche Weise zu begründen, wenn man das Resultat im Vorhinein schon gelten ließe, ohne es vermittelst einer künstlichen Abstraction auf die Zweifelsprobe zu stellen? Da entstünde nur Scheinbegründung, Scheinwissenschaft. Um so mehr ist der methodische Zweifel in der Philosophie zur Anwendung zu bringen. Von jeher ist er auch in derselben zur Anwendung gebracht worden; in principieller Weise jedoch erst seit Cartesius. In seiner Reinheit aufgefaßt, kann er als die bewegende Lebensseele des modernen voraussetzungslosen Denkens betrachtet werden. Das philosophische Denken zweifelt vermittelst desselben nicht wirklich an aller menschlichen Wahrheitskraft; denn wie widersinnig wäre es ohnedem, eine kritische Untersuchung über diese letztere anstellen und überhaupt nach Wahrheit forschen zu wollen? Das philosophische Denken zweifelt vermittelst desselben nur probeweise oder scheinbar an aller menschlichen Wahrheitskraft, um durch Ueberwindung dieses Zweifels zu einem nicht bloß versicherten, sondern auch gesicherten Wahrheitsbesitze zu gelangen und die leere formelle Freiheit der Forschung in eine inhaltlich bestimmte, reelle umzuwandeln. Ein solcher methodischer Zweifel kann bei consequenter Durchbildung ein allumfassender, absoluter werden; der praktische Zweifel dagegen vermag immer nur ein partialer zu werden, als allumfassender, absoluter Zweifel wäre er die

reinste Unmöglichkeit und Absurdidät. Der methodische Zweifel reißt sich nicht gewaltsam los von allen Bildungseinflüssen und Auctoritäten des vergangenen Lebens, nur künstlicher Weise versetzt er sich auf den Isolirschemel der Abstraction, um des wissenschaftlichen Experimentes willen nämlich; wie weit ist er also unterschieden vom wirklichen Zweifel oder gar von einem Sanscülotismus des letztern?

3. Verfolgen wir den methodischen Zweifel nun in seiner Entwicklung, in den von ihm hervorgebrachten Wirkungen und Endresultaten! Offenbar kann er in seinem Fortschritte auch ein praktischer Zweifel werden, wenn er Resultate im Gefolge hat, die mit der Wucht ihrer Gründe einen ernstlichen Zweifel an frühere Lebensüberzeugungen des wissenschaftlichen oder gemeinen Bewußtseins erzeugen. — Er kann Ansichten, Theorien für das philosophische Bewußtsein stürzen, ohne sie für die gemeine, populäre Sinnes- und Anschauungsweise stürzen zu wollen; aus dem methodischen Zweifel entstand so z. B. der Humische Zweifel an allem Außer- und Uebersinnlichen, der Kantisch-Fichte'sche Zweifel an dem, was die erscheinende Welt an sich in ihrem Wesen sei u. s. w. So entstand eine Zweitheilung des Menschen. Für den höhern Menschen wurde preisgegeben, was für den niedern als ein „unvermeidlicher Schein" noch gerettet wurde. Doch der methodische Zweifel ist unerschöpflich in seinen Resultaten, in seinen Wirkungen. Er kann auch einbrechen in den gehüteten Besitz der gemeinen Anschauungs- und Vorstellungsweise, um auch in den niedern Volksschichten bewegend zu werden. Und weitentfernt als ob er bei einem negativen (sceptischen) Resultate stehen bleiben müßte! Auch zu entgegengesetzten Ueberzeugungen, zu irrthümlichen oder wahren, kann er mit seinen vermeintlichen oder wahren Gründen überführen.

Der methodische Zweifel vermag auf solche Weise segenbringend zu werden oder fluchbringend wie alles Menschliche; soll man ihn um dessentwillen gewaltsam binden und unterbinden, damit er möglicher Weise nicht schade? Hinsichtlich des religiösen Lebens insbesondere kann die im methodischen Zweifel voranschreitende voraussetzungslose Vernunftforschung zu der höhern

Auctorität des Christenthums und der Kirche hinführen oder von derselben hinwegführen. In neueren Zeiten hat sie vorherrschend das letztere gethan, ist vom methodischen Zweifel wegen Aufnahme gewißer ungerechtfertigter Voraussetzungen zum wirklichen Zweifel, ja zur entschiedenen Längnung jener Auctorität übergegangen und dieser ihrer revolutionären Resultate halber in Miscredit gekommen. Das freie Denken überstürzte sich förmlich in dieser seiner Negativität, indem es in jugendlichem Uebermuthe eine Schöpfung um die andere hervorbrachte und alsobald wieder verschlang. Sich seiner Voraussetzungslosigkeit rühmend gab es sich einer ungerechtfertigten Voraussetzung um der andern hin. Die eine als solche erkennend und widerlegend nahm es dafür wieder eine andere auf. Seine Freiheit artete in diesem Zustande des Aussersichseins zur Willkür aus. Statt nach immanenten Vernunftgesetzen und Vernunftkriterien voranzugehen, um die wahre Grundvoraussetzung alles Seins und Wissens zu finden und systematisch zu bewähren, ließ es sich vom Reize der eigenen Erfindungskraft hinreißen und von der Macht der Zeitvorstellungen in Knechtschaft nehmen. Statt seine eigene Freiheit zu vollenden in der Wahrheit, die allein frei macht, fiel es so in Unfreiheit; denn was man fort und fort als Freiheit der Forschung pries, das war eine solche in Wahrheit nicht, das war vielmehr nur Willkür der Forschung und diese ist die Mutter der Anarchie und der zuständlichen Unfreiheit. So erschöpfte sich das unfrei gewordene Denken in vielen Systemsversuchen, bis es endlich im linken Hegelthum am Aeußersten angekommen war. Kein Wunder, daß es dieser seiner Unfreiheit und Negativität müde wieder umzukehren begann, um durch fortlaufende Selbstcorrecturen mit den positiven Wirklichkeiten des Lebens, mit den großen Ueberzeugungen der Menschheit und des Christenthums wieder in Einklang zu kommen. Aus diesem Bestreben entstand die Offenbarungsphilosophie Schellings, aus diesem Bestreben entstanden die Systeme mancher rüstigen nachhegel'schen Denker z. B. von J. H. Fichte, Weiße, Ulrici, Chalybäus, Trendelenburg, Wirth, K. Ph. Fischer u. s. w. Aus diesem Bestreben erklären sich auch die Systeme und die Denkversuche derjenigen katholischen Forscher, die, vom modernen

Principe des voraussetzungslosen Denkens ausgehend, die Philosophie zu einer der Theologie ebenbürtigen Macht zu erheben trachteten. Nicht untergeordnet soll sie der Theologie sein im Sinne der mittelalterlichen Anschauung! Noch weniger soll sie ihr übergeordnet sein im Sinne des modernen Vernunftchristenthums, welches die Positivität der übernatürlichen Inspiration und Gottesoffenbarung in Schrift und Kirche entweder völlig preisgibt oder verkürzt. Nein! die zwei Mächte der philosophischen Vernunft und der theologischen Auctorität sollen frei neben- und miteinander bestehen in schöner, friedlicher Harmonie! als freie Söhne eines Geistes sollen sie für einander Zeugniß geben!

Eine solche der Theologie ebenbürtige, coordinirte Stellung wollte schon Günther der Vernunftwissenschaft verleihen, wie wir gesehen haben. In diesem Sinne wollte er endlich eine „christliche Philosophie," eine „spekulative Theologie des Christenthums" begründen. Der nämlichen Grundüberzeugung haben sich auch mehrere Gegner Günthers angeschlossen, die dasselbe Ziel verfolgten, nur auf andere Weise es zu erreichen glaubten. So z. B. Volkmuth in Posen, Sengler in Freiburg, Schenach in Innsbruck, später in Wien; Frohschammer in München.*)

Der Erstere suchte durch eine Reform der Günther'schen Contrapositionslehre das Grundproblem der christlichen Dreipersönlichkeit zu lösen. Das Mittelalter konnte einen solchen Versuch nicht wagen, da es eine „selbstständige Philosophie" über die griechische hinaus gar nicht geschaffen hat und nur einen „episodischen Ruhetag der philosophirenden Vernunft" bildet, um Cartesius die Stelle zu überlassen.**) Ebendahin äußert sich Sengler. Das Mittelalter wandte die griechische Philosophie nur formell an auf die Theologie, machte sie zur Magd der letztern. Das Wissen war nur äußerlich Eins mit dem christlichen Glauben. Die kirchliche und philosophische Reformation entzweiten dieselben und stürzten

---

*) Andere Gegner Günthers z. B. Dischinger, Clemens, Denzinger, Michelis u. s. w. stehen auf andern Standpunkten.

**) Der dreieinige Pantheismus 1837 S. 109—110.

sie in eine negative Dialektik, bis endlich die positiv- und freigewordene Vernunft in nachhegel'scher Zeit ihre innerliche Versöhnung zu erwirken begann. Mit Recht habe Hamann gesagt: weiß man erst, was Vernunft ist, so hört aller Zwiespalt mit der Offenbarung auf.*) Der „Inhalt der Offenbarung ist nicht bloß über der Vernunft und für die Vernunft, sondern auch in der Vernunft, ihr immanent." **) Wie sollte die Dreipersönlichkeit des reinen Gotteswesens nicht eine Vernunftwahrheit sein? Schon das reine Wesen der menschlichen Persönlichkeit kann durch die Vernunft als ein dreipersönliches erwiesen werden, also auch das göttliche. ***)

Das nämliche Ziel weiset Schenach der philosophischen Vernunft an. Sie soll die Dreipersönlichkeit Gottes metaphysisch herstellen.†) Den gleichen Grundgedanken legt A. Eberhard seiner „positiven Philosophie" unter. In freier Weise — denn eine unfreie Philosophie ist in Wahrheit keine — soll sie den dreipersönlichen Gott, welchen der Christ im Glauben bekennt, auch als metaphysische Nothwendigkeit beweisen. ††)

Auf besonders entschiedene und kräftige Weise ist in neuester Zeit namentlich J. Frohschammer eingestanden für eine der Theologie ebenbürtige freie Vernunftwissenschaft. Die Vernunft als Potenz des Gottesbewußtseins ist nach ihm das einzige philosophische Erkenntnißprincip; der christliche Glaube hat für die Vernunft nur die Bedeutung eines Erkenntnißstoffes, nicht die eines Erkenntnißprincipes.†††) Letzteres ist die Vernunft, sofern sie geschichtlich gebildet ist. Ohne Bildung durch die christliche Glaubensauctorität vermöchte sie nimmermehr bis ans Ende

---

*) Ueber Wesen und Bed. der spec. Theol. 1834—37 I, 14, 66—68. 156. 165 II S. XIV.

**) Freib. Zeitschr. für Theol. 1844 B. XI. S. 304. Ueber Senglers Lehre vgl. Leop. Schmid: Einl. in die Phil. 1860 S. 144 ff.

***) So in der scharfsinnigen Schrift: die Idee Gottes 2 Bände 1845—47.

†) Metaphysik 1856 Vorrede und S. 83.

††) Monotheistische Philosophie 1861 S. 11, 37 ff., 52.

†††) Einl. in die Phil. 1858 S. 262—265 Freiheit der Wissenschaft 1861 S. 79—82.

der Vernunft zu dringen. Die christliche Offenbarung ist allerdings eine sachliche Bedingung der „Vollkommenheit der Wissenschaft in Bezug auf die höhern Wahrheiten", formale Grundbedingung derselben ist aber die Freiheit. *) Völlig falsch ist es, durch eine künstliche Abstraktion, wie es bei den meisten Scholastikern und auch bei Günther der Fall ist, die Vernunft loszureißen von ihrem geschichtlichen Gottesbewußtsein, um es dann aus dem Welt- oder Selbstbewußtsein in einem Sprunge wieder hervorzuholen. Nein! vom geschichtlichen Dasein des Gottesbewußtseins muß ausgegangen werden, um auf eine unmittelbar vernünftige Potenz desselben und da letztere kein Täuschungsvermögen sein kann, auf ein wirkliches Gottesdasein als Ursache dieser Potenz zu schließen; die Philosophie beginnt so ganz unmittelbar von der Idee des immanenten Gottesbewußtseins, vom Vertrauen auf die Wahrheit desselben ohne alle philosophische Erkenntnißlehre (Apologetik) als Einleitungswissenschaft. Sie beginnt unmittelbar von der Idee Gottes, um sodann in ihrem weitern Fortschritte das Dasein, das eigenschaftliche und dreipersönliche Wesen Gottes mittelbar an der endlichen Schöpfung nachzuweisen und zu verdeutlichen, obwohl nicht adäquat so doch analog zu begreifen und Alles im Lichte dieses Gottesbewußtseins zu betrachten. **) Das ist die „Reform," welche die Philosophie finden muß, wenn sie zum Ziele kommen will.

Die Vernunft soll endlich die von der Scholastik ihr vorgewiesenen Grenzen durchbrechen; denn es dürfte die Zeit vorüber sein, in welcher das philosophische Denken auf die praeambula fidei sich einschränkte und die immanente Wesenstrinität oder Dreipersönlichkeit Gottes als ein Uebervernünftiges von der Theologie zu Lehen nahm. Das absolute Wesen muß nach der Analogie des menschlichen Geistes als Persönlichkeit bestimmt werden. Die

*) Athenäum. Phil. Zeitschrift von Dr. J. Frohschammer 1862 I, 80, 82, 84.

**) Einl. S. 52 ff. S. 150—151, 176, 343—344. 381 Fr. der W. Seite 84, 104.

Momente der *absoluten Persönlichkeit* — das Sein, Erkennen und Wollen — müssen aber von aller Unvollkommenheit befreit, also selber persönlich sein, obwohl die christliche Trinität nicht erschöpft wird durch diese drei Momente des Seins, Erkennens und Wollens. Die Dreipersönlichkeit Gottes offenbart sich in der Schöpfung nicht weniger als das Dasein, die Einheit, die Absolutheit Gottes, ist also der Vernunftforschung ebenso zugänglich und im Grunde nicht geheimnißvoller als letztere. Nur die „historischen Mysterien des Christenthums," die nicht „im göttlichen *Wesen*, sondern im göttlichen *Willen*" den Grund ihrer Existenz haben, also die Offenbarungstrinität Gottes, *soferne* sie mit der christlichen Heilsökonomie in Verbindung steht, vermag die Vernunft nicht metaphysisch von der Schöpfung aus nachzuweisen. *) Doch sind auch solcherlei specifisch-christliche Dogmen, welche nur „Thatsachen und Heilsbestimmungen betreffen und auf göttliche freie Willensacte zurückgeführt werden", Gegenstände des philosophischen Wissens *wie alle geschichtsphilosophischen Thatsachen*, obwohl sie es in anderer Weise sind als die „eigentlich *metaphysischen*" Wahrheiten, welche die „Natur des Absoluten selber betreffen und aus der Idee *desselben* abzuleiten sind. **) Es existirt also kein Unterschied von natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten in der bisher üblichen Weise. Diese Wahrheiten sind *an sich* oder ihrem *Inhalte* nach zwar *ungleichartig*, für die *philosophische* Erkenntniß jedoch *gleichartig*; denn einerseits müssen die sog. übernatürlichen Wahrheiten der Vernunfterkenntniß doch irgendwie zugänglich sein, andrerseits enthalten ja auch die sog. natürlichen Wahrheiten unerschlossene und für die menschliche Wissenschaft unerschließbare Tiefen. ***)

Ein solcher Unterschied kann strenge genommen selbst vom Auctoritätsstandpunkte der *positiven Theologie* aus nicht festgehalten werden trotz seines altherkömmlichen Gebrauchs. Uebernatürlich sind „alle metaphysischen Wahrheiten dem Gegenstande

---

*) Einl. S. 273. 278—280, 285, 398 Athenäum I. S. 127—128.

**) Fr. d. W. S. 71.

***) Athenäum I S. 103.

nach" z. B. das Dasein, die Eigenschaften Gottes so gut wie die göttliche Trinität und Incarnation des Logos; alle diese Wahrheiten sind auch natürlich, soferne sie „für die menschliche Vernunft bestimmt sind." Auch die specifisch-christlichen Wahrheiten sind insofern natürlich wie umgekehrt die Wahrheiten der sog. natürlichen Offenbarung gleich den specifisch-christlichen einen übernatürlichen Ursprung haben und großentheils auch positiv-geoffenbarte Glaubensartikel sind. Es gibt für diese beiderlei Wahrheiten nur eine einzige Uroffenbarung Gottes, die „in der Tradition sich fortsetzt und durch spätere Offenbarungen nur eine Erneuerung und Verstärkung erhalten hat." *)

Sowohl die Philosophie wie die positive Theologie umfaßt also diese beiderlei Wahrheiten ohne Unterschied, nur jene vom Standpunkt der Natur, der Vernunft aus, diese vom Standpunkte der Auctorität, der Gnade aus. Sonach ist die Vernunft der Auctorität, das Princip der Vernunftwissenschaft dem Principe der Glaubenswissenschaft „coordinirt," **) nicht subordinirt im Sinne der mittelalterlichen Anschauung, die sich in dem Satze ausspricht: philosophiam esse ancillam theologiae. Sie stehen in friedlicher Harmonie miteinander und fördern einander fort und fort, wenn sie in Wahrheit sind was sie sein sollen. Obwohl aber die beiden Principien der Vernunft- und Glaubenswissenschaft einander coordinirt sind in wechselseitiger Voraussetzung, so bleibt für das subjektive Wissen doch das erste Princip die Grundlage, die Voraussetzung des zweiten (rationis usus praecedit fidem), nicht umgekehrt. Die Vernunftgewißheit vermag sich zu vollenden ohne die Gewißheit des christlichen Auctoritätsglaubens zu ihrem Grunde zu nehmen, nicht aber umgekehrt. Das Vernunftwissen vermag unmittelbar in sich selber anzufangen, in sich selber gesetzesmässig fortzuschreiten und zum Ziele zu gelangen, ist also frei vom Anfange bis zum Ende. Falls es sich eine wissenschaftliche Gestaltung gibt, ist es frei in seinem Principe, in seiner Methode, in seiner systematischen Vollen-

*) Fr. der W. S. 40. 71. Athenäum I, 105.
**) Einl. S. 307, 319.

dung, ohne je christlich-gläubig, kirchlich werden zu können. Das ist die unveräußerliche „Freiheit der Wissenschaft"; sie liegt im Wesen des Vernunftwissens. Das Auctoritätsprincip kann nur mittelbar auf letzteres einwirken durch seinen bildenden, erziehenden Einfluß, nicht unmittelbar, nicht auctoritativ durch Befehl und Zwang. Das Vernunftwissen ist eben seiner Natur nach Vernunftwissen, nicht Auctoritätsglauben und kann auch nie zu letzterm werden, wenn man den Unterschied beider nicht zerstören, wenn man den Unterschied von Natur und Gnade nicht verwischen will. *) Es kann demnach nie „eine gläubige Philosophie geben (sondern nur allenfalls gläubige Philosophen); denn die Philosophie ist eben ihrer Natur nach Wissen, nicht Glauben und ist wissend, nicht glaubend, wofern sie nicht in Widerspruch mit sich selber kommen will." Die Philosophie kann sich nie am Glauben orientiren, selbst dann nicht, wenn die Berechtigung desselben als wissenschaftliches (apologetisches) Resultat gewonnen ist; denn nur subjektiv für den Philosophirenden, nicht objektiv für die Philosophie als solche kann der Glaube als Resultat gewonnen werden. **)

Dieses freie Vernunftwissen läßt das Recht der Auctorität ungehemmt bestehen. Selbst in seiner höchsten Ausbildung hemmt es nicht den theologischen Auctoritäts- und Gnadenglauben; denn der Glaube als „göttlich gegebene Gewißheit und Tugend" kann nicht ein „Werk der philosophirenden Vernunft allein sein, da diese nur menschliche Gewißheit zu erzeugen vermag", sein Verdienst besteht „in der Tiefe und Innigkeit der Hingabe an die göttliche Auctorität und Wahrheit, in dem Vertrauen, das sich in allen Verhältnissen des Lebens bewährt." ***) Für das subjektive Wissen aber vermag das Auctoritätsprincip keine Unabhängigkeit vom Vernunftprincipe zu behaupten wie umgekehrt letzteres vom erstern. Ohne apologetische Vernunft-

*) Fr. d. W. S. 22—23. 30—33. 69—103, bes. S. 105—108.

**) Ebend. S. 65. 105

***) Ebend. S. 32, 49, 54, 112 Athenäum I, 122—124.

begründung durch Thatsachen- und durch Inhaltskriterien würde, der theologische Auctoritätsglaube trotz aller innern Gnadenerleuchtungen entweder einem bodenlosen Ungefähr oder einer blinden Schicksalsmacht anheimgegeben sein. Die theologische Gewißheit wäre schwankend, wenn sie die vernünftige, reinmenschliche Gewißheit nicht zur Grundlage hätte und könnte ohnedem auch gar nicht verdienstlich werden. Der Ausgangspunkt der positiven Theologie, die Unterwerfung unter die christliche Auctorität nämlich und die Anerkennung der Glaubenssätze, ist Endresultat des apologetischen Vernunftwissens, der freien Vernunftwissenschaft. Ohne letztere vermöchte sie weder ihr Princip für das Wissen zu begründen noch dieses Princip methodisch auszugestalten noch zu einem positiv-wissenschaftlichen und noch viel weniger zu einem wirklich wissenschaftlichen oder philosophischen System auszubauen. *)

Das sind die Grundzüge einer Lehre, deren philosophische Bedeutung nicht zu verkennen ist. Sie bewegt sich innerhalb einer einheitlichen, geschlossenen Grundanschauung, die sie mit feinsinniger Klarheit, mit scharfer Bestimmtheit und lebensvoller Energie zur Aussprache bringt. Die Vernunftwissenschaft legt die concrete Wirklichkeit des Vernunftbewußtseins und das Vertrauen auf die untrügliche Wahrhaftigkeit desselben ihrem Systeme als Fundament unter, constituirt sich so als Apologetik, als Grund- und Einleitungswissenschaft für die Theologie und muß in dieser ihrer Eigenschaft freie Wissenschaft sein: das sind die Hauptpunkte, in denen jene Grundanschauung ausgesprochen werden kann.

Diese Punkte, an denen auch wir unsrerseits mit Entschiedenheit festhalten wie die Folge zeigen wird, finden dortselbst noch eine nähere Bestimmung und Gestaltung, die dahin formulirt werden kann: das System der philosophischen Vernunftwissenschaft bedarf zur Grundlegung seines Fundamentes keiner philosophischen Apologetik oder Einleitungswissenschaft, es vermag von diesem seinem Fundamente aus die specifisch-christlichen Wahrheiten

---

*) Fr. d. W. S. 40–52. 65. 80–81.

(die immanenten und thatsächlich-geschichtlichen) ebenso nachzuweisen wie die ihnen vorausgehenden, rein-immanenten und philosophisch-geschichtlichen Wahrheiten der sog. natürlichen Offenbarung, es vollendet sich frei aus und in sich selber, ohne jemals als solches (abgesehen vom gläubigen Träger desselben) sich einer Glaubensauctorität zu unterwerfen. Hiemit sind lauter Probleme getroffen, um die sich vorherrschend das geistige Leben der Gegenwart bewegt; ihnen werden wir vor allen andern unsere Aufmerksamkeit zuwenden müssen.

Der Augustinisch-mittelalterliche Standpunkt.

1. Gegen all diejenigen Bestrebungen, die vom modernen Freiheitsprincipe aus der Philosophie eine freie Gleichberechtigung und Gleichordnung mit der Theologie erkämpfen wollten, um auf solche Weise den Frieden zwischen beiden Gewalten herzustellen, hat sich in neuerer Zeit mehr und mehr ein Widerstand im Sinne der wissenschaftlich-traditionellen Anschauung erhoben. Als ein großer Fortschritt wird es zwar von dieser Seite aus begrüßt, daß man das Zeugniß der göttlichen Auctorität wieder zu voller unverkümmerter Geltung gebracht wissen will, daß man die Theologie aus dem erniedrigenden Joche befreit wissen will, das man Jahrzehnte lang selbst in katholischen Kreisen ihr umgeworfen hatte; daß aber die Philosophie mit ihrem Vernunftzeugnisse der Theologie und dem kirchlichen Auctoritätszeugnisse kühn an die Seite treten will, statt sich dienstwillig unterzuordnen, das wird von da aus als letzter Rest eines noch nicht völlig überwundenen Rationalismus betrachtet.

Die peripatetischen Scholastiker haben sich an den Satz des Aristoteles angelehnt, daß alle Wissenschaften Dienerinnen der Metaphysik seien, weil sie ihre Grundprincipien aus derselben beziehen. *) Diese Lehre wendeten sie nun an, um in schärferer Weise, als es vordem geschehen war, das Verhältniß der Philosophie, einschließlich der Metaphysik als deren Grundwissenschaft, zur übernatürlichen Theologie des Christenthums zu bestimmen. Die Phi-

*) Met. II. c. 2.

losophie erschien als Dienerin der höhern Gottesweisheit, der Theologie, wenn auch nur hinsichtlich des geoffenbarten Inhaltes nicht hinsichtlich der wissenschaftlichen Form zugleich, wie die Einzelnwissenschaften in Verhältniß zur Metaphysik. Wir wollen nicht fragen, wie in der altchristlichen und der frühmittelalterlichen Zeit jener von der Philosophie zu leistende Dienst verstanden worden sei; wir wollen für unsern Zweck nur fragen, wie er von den peripatetischen Scholastikern verstanden worden sei? Daß im Bereiche der speculativen Theologie die Philosophie als Dienerin der Theologie zu gelten habe, weil sie die Principien derselben nur aus der christlichen Glaubensoffenbarung, nicht aus sich selber zu schöpfen vermöge, darin sind alle Hauptscholastiker der peripatetischen Richtung einig. Eine andere Frage jedoch ist die, ob auch die aus ihren eigenen Principien schöpfende Vernunft nach ihnen im Dienste der Theologie und unter deren Befehle stehen müsse? ob die Wissenschaft auch innerhalb des Gebietes der reinen Philosophie und der philosophisch-theologischen Apologetik, soweit sie auf negative und positive Weise den Auctoritätsstandpunkt der Theologie erst zu begründen hat, dem auctoritativen Befehl der letztern unterstellt werde? ob sie innerhalb ihres natürlichen Freiheitsgebietes sich ausschließlich nur nach eigenen Principien und nach eigener Methode bewege oder in der Bethätigung ihrer Freiheit durch die Auctorität des höhern theologischen Principes gebunden werde? wenn letzteres, dann müßte der „Dienstbegriff" hier in einem von den frühern beiden verschiedenen dritten Wortsinne aufgefaßt werden, indem die reinen Vernunftwissenschaften weder ihre materiellen noch ihre formellen Principien aus der Theologie beziehen, sondern das Auctoritätsprincip der letztern nur als äusseres Maaß und Kriterium ihrer eigenen Principien und Resultate anerkennen würden.

Es ist nicht zu bezweifeln, daß die Scholastiker auch in diesem Sinne die Philosophie als ancilla theologiae behandelt haben; daß aber diese Nothwendigkeit des Dienstes aus bloß praktischen Motiven stamme nicht aus principiellen wie innerhalb der spekulativen Theologie, daß die dienstliche Unterord-

nung der Philosophie in Verhältniß zur Theologie überhaupt einen doppelten Sinn haben könne von sehr verschiedener Art, darüber treffen wir keine ausführlicheren theoretischen Erörterungen an. Die Worte: servire, ancillari u. s. w. werden in beiderlei Sinnesarten gebraucht, an den meisten Stellen unbestimmt *); dessenohngeachtet ist der Unterschied beider Sinnesarten sachlicher Seits nie verwischt, der Aristoteles des natürlichen Wissens und der auf das christliche Dogma angewandte Aristoteles werden immer unterschieden. Besonders bei Duns Scotus **) und Durandus a. S. Pourçain ***) hat sich dieser Unterschied zu einem kräftigen Bewußtsein herausgearbeitet. Die Philosophie wie alle natürlichen Wissenschaften sind ihnen zufolge der Theologie nicht „subalternirt," weil sie ihre Principien nicht dieser letztern sondern sich selbst verdanken. Damit ist aber eine anderweitige dienstliche Unterordnung derselben unter die Oberherrschaft der Theologie noch keineswegs ausgeschlossen. Es ist damit noch nicht ausgeschlossen, das theologische Auctoritätsprincip als äußern Maaßstab der Beurtheilung und Normirung für sich gelten zu lassen. In jenen Aussprüchen ist nicht nothwendig schon eine Durchbrechung des mittelalterlichen Standpunktes eingeschlossen.

Daß man den Ungläubigen gegenüber sich nur auf den Standpunkt der freien weltlichen Wissenschaft stellen könne, das haben die Scholastiker anerkannt und ausgesprochen; nur auf die natürliche Vernunft, der Alle zuzustimmen genöthiget sind, können wir uns Heiden und Mohammedanern gegenüber berufen, sagt der heilige Thomas, keineswegs aber auf die Auctorität des alten oder neuen Testamentes; denn diese erkennen sie nicht an. Nur den Juden und Häretikern gegenüber können wir uns auf die Auctorität des alten oder neuen Testamentes berufen anstatt auf

---

*) Schon eine genaue Vergleichung der von Clemens in der Abhandlung de schol. sent. etc. beigebrachten Stellen kann als Beweis hiefür dienen. Der Doppelsinn obiger Worte wird in der Abhandlung selbst nicht immer scharf genug präcisirt. Vgl. z. B. S. 15, 23, 29 u. s. w.

**) In I sent. prol. q. III n. 29 (op. V, 108).

***) In I sent. prol. q. 8.

bloße Vernunftgründe.*) Umsomehr kann die Vernunftforschung für gläubige Katholiken auch vom Standpunkte der Bibel- und Kirchenauctorität aus argumentiren wie der heilige Thomas und die mittelalterlichen Denker überhaupt ja thatsächlich diese Praxis einhalten. Insofern wird die Wissenschaft selbst innerhalb des Bereiches der natürlichen Wahrheiten dem Dienste der Theologie unterworfen.

Thatsächlich existirt also hier noch keine freie Wissenschaft im Sinne des modernen Geistes. Doch schließt der mittelalterliche Dienstesstandpunkt eine solche nicht principiell, nicht schlechthin aus, wie sich später zeigen wird; nur mit bestimmten Ausbildungen derselben steht er in grundsätzlicher Opposition, mit all denen nämlich, welche im Bereiche der specifischen Offenbarungswahrheiten keine dienstliche Unterordnung der Philosophie unter die Theologie anerkennen wollen, mit all denen, welche die Philosophie, wenn auch nicht zur freien, souveränen Herrin, jedoch zur freien ebenbürtigen Genossin der Theologie erhoben wissen wollen und in diesem Sinne eine Reform derselben anstreben.

2. Alle Reformversuche innerhalb des Princips der modernen Vernunftherrlichkeit — so spricht sich ungefähr dieser Standpunkt aus — bewegen sich auf falscher Basis, so sehr sie auch dem christlichen Dogma gerecht zu werden streben; entweder leidet ihre eigene Consequenz oder es leidet der Inhalt der christlichen Geheimnisse. Die Reform muß weiter gehen! die positive Lehrauctorität des Christenthums muß für die specifisch-christlichen Wahrheiten als Gewißheitsgrund angenommen und der spekulativen Erfassung derselben zu Grunde gelegt werden, nicht bloß als Anregungs- und Entwicklungsgrund wie für die allgemein-vernünftigen Wahrheiten und deren spekulative Erfassung. Die Philosophie soll nicht bloß eine christliche sein, sofern sie im Bereiche der allgemein-vernünftigen Wahrheiten in Uebereinstimmung steht mit der Lehre des positiven Christenthums,

---

*) S. contra gent. l. I c. 2

sie soll auch eine christliche sein, sofern sie den übernatürlichen Glauben als Princip der spekulativen Theologie annimmt im Sinne des Satzes: fides praecedit intellectum. In diesem höhern Sinne, nicht bloß in jenem niedern soll auch die sociale und die politische Gesellschaft, die Kunst wieder christlich werden gleich der Wissenschaft! Wie der Staat unbeschadet seiner relativen Autonomie der Kirche Dienste leisten kann, wie die Kunst unbeschadet ihrer beziehungsweisen Selbstständigkeit in den Dienst der Kirche treten kann, so kann und so soll deßgleichen die Philosophie unbeschadet ihrer beziehungsweisen Selbstständigkeit im demüthigen Dienste des Höhern ihre höhere Würde suchen! Das intelligo ut credam, welches Princip der reinen Philosophie ist, soll sich ergänzen durch das credo ut intelligam, welches das Princip der philosophischen oder spekulativen Theologie ist! Das nisi intellexeritis non credetis soll seine Ergänzung finden an dem nisi credideritis non intelligetis! Der Monismus des philosophischen Erkennens soll sich erweitern zu einem Dualismus desselben! Das ist die im Grunde immer wiederkehrende Anschauung der griechischen und lateinischen Väter und aller wahren Scholastiker! Das ist die ächtchristliche, die ächtkirchliche Anschauung! So spricht sich ungefähr dieser Standpunkt aus. Ihm huldigen bezüglich des Verhältnisses der Philosophie und Theologie die meisten katholischen Gelehrten der neuern Zeit, insbesondere diejenigen, welche sich mit spekulativer Dogmatik beschäftigten. So z. B. Klee, Möhler, Perrone, Berlage, Staudenmaier, Kuhn, Dieringer, Kleutgen, Gratry, Paßaglia, Schrader, Denzinger, Hettinger, Clemens, Scheeben u. s. w.

3. Haben wir nun im Allgemeinen vernommen, wie die Vertreter dieses Standpunktes der modernen Vernunftomnipotenz zu Leibe gehen, so wollen wir nun andrerseits vernehmen, wie die Gegner des mittelalterlichen Subordinationsstandpunktes dagegen zu repliciren suchen! Die Philosophie ist schlechthin frei, sie ist frei ohne allen Dienst, das ist ihre Grundbehauptung. Die Vertreter des mittelalterlichen Standpunktes — so fahren sie fort — rauben der philosophischen Vernunft ihre Freiheit oder, wenn dieses nicht, so verkümmern sie ihr dieselbe doch

durch einen Dienst der Theologie, dessen er es bei vorgeschrittener Vernunftbildung nicht mehr bedarf. Sie rauben der philosophischen Vernunft ihre Freiheit völlig, so behaupten die strengeren Repräsentanten dieser Ansicht. Eine Unmöglichkeit sei es, daß die Menschennatur überhaupt, die philosophische insbesondere ihr eigenes von Gott angeschaffenes Princip aufgeben, überspringen müsse, um zu ihrer größtmöglichsten Vollendung zu kommen. Wenn sie sich selber aufgeben müßte, wäre ihre Verendung gekommen, nicht ihre Vollendung. Sobald dasjenige einträte, was schlechthin über ihrem Wesen ist, müßte ihr eigenes Wesen zurücktreten, ohne im Andern seiner selbst bei sich selber zu bleiben. Die Natur würde in der ihr völlig fremden, zufällig von Oben gekommenen Uebernatur, die Vernunft im übernatürlichen Auctoritätsglauben schlechthin außer sich sein. Ihr eigenes selbstständiges, freies Wesen, die Immanenz ihres ursprünglichen Principes würden sie in dem Dienste jenes Höhern nicht retten, nicht erweitern, expandiren und vervollkommnen, sondern knechtisch aufgeben. Dieser Dienst wäre für sie keine in ihrem Wesen liegende höhere Selbstbefreiung, sondern ein Selbstmord. Was schlechthin über der menschlichen Natur und Vernunft wäre, vermöchte ihr Wesen gar nicht zu berühren, vermöchte auch nicht für sie zu sein. Was über ihnen steht kann nur relativ über ihnen stehen, sofern es über einer noch unvollkommnen Bildungs- oder Entwicklungsstufe derselben steht; an sich muß es ihrem concreten Wesen immanent sein. Auf der höchsten Entwicklungsstufe eines Wesens muß es aufhören, ein Uebernatürliches, ein Uebervernünftiges zu sein. Einige Gnadenoffenbarungen Gottes können nur insofern als übernatürliche bezeichnet werden im Unterschiede von natürlichen Gnadenoffenbarungen Gottes, sofern sie von einer Natur noch nicht lebendig angeeignet worden und zu einer zweiten Natur geworden sind. Als übernatürliche Gnadenoffenbarungen im Unterschiede von natürlichen können also nur diejenigen bezeichnet werden, die der geschwächten Natur des gefallenen Menschen nachhelfen und deren Kräften (dem Erkennen und Wollen) wieder zur Vollkraft verhelfen wollen. Nur ein supranaturale secundum

modum kann es geben, nicht ein supranaturale secundum substantiam, um in scholastischer Sprachweise das Nämliche auszudrücken. Ueberall da wo man ein absolutes Außer und Ueber anerkennt für die menschliche Entwicklungskraft, dort redet man in Wahrheit nicht von der concreten, freien, vollendeten Menschennatur, nur von der geschwächten oder noch unfertigen, unfreien und abstracten. So haben die strengern Gegner der traditionellen Anschauung gesprochen; selten aber haben sie diesen ihren Standpunkt rein und klar durchgebildet, Hermes so wenig wie Andere.

Die wenigsten Gegner des mittelalterlichen Standpunkts läugnen aber so bestimmt und entschieden, wie diese strengern Gegner desselben ein schlechthin Uebernatürliches (supranaturale secundum substantiam) im Unterschiede vom Natürlichen; die Erkenntniß- und Willenskraft des Menschen, insbesondere die des gefallenen Menschen, also auch die ihnen zu Grunde liegende Natur kann immer noch einer schlechthin übernatürlichen Gnade bedürfen, zum Zwecke ihrer höchsten Vollendung und Vergöttlichung, wenn auch das Erkennen vom natürlichen Standpunkte aus den gesammten theologischen Offenbarungsinhalt zum umspannen vermag. Selbst der vollendetste Philosoph, der mit menschenmöglicher Kraft die Mysterien der höhern wie der niedern Welt erfaßt, wird noch der göttlichen Glaubensgnade bedürfen zur Erhöhung und Befestigung seiner reinmenschlichen Gewißheitskraft, wird noch die Willensgnade und die Rechtfertigungsgnade nothwendig haben, um aus einem Kinde der Welt ein Kind Gottes, um aus einem Weltweisen ein Gottesweiser zu werden. Das natürliche Vertrauen auf die göttliche Wahrheit, die sich in Vernunft und Geschichte bezeugt, muß durch das übernatürliche Licht noch eine Steigerung erhalten, um zu einem in allen Stürmen des Lebens unerschütterlichen Vertrauen auf Gott und sein heiliges Zeugniß, um zu einem assensus supra omnia zu werden, der nicht bloß aestimative, sondern auch effective Gottes Wahrheit über Alles setzt. Die natürliche und die übernatürliche Gewißheit wären darnach nicht specifisch, nicht qualitativ voneinander unterschieden, nur quantitativ oder dem Gewiß-

heitsgrade nach; das Vernunftlicht und das Gnadenlicht würden auf die Auctorität des sich offenbarenden Gottes als auf ihr gemeinsames Motiv hin in verschiedenen Intensitätsgraden einen doppelten Assensus zu Stande bringen, einen philosophischen und einen theologischen. Und wenn dieses, warum soll es sich dann bezüglich des Unterschiedes, der zwischen dem natürlichen und übernatürlichen Ziele des Menschen stattfindet, nicht ebenso verhalten können? wird das natürliche Ziel mit dem übernatürlichen nicht das nämliche Objekt theilen können als Ruhepunkt und Sabbatende des menschlichen Erkennens, Hoffens und Liebens, das dreieinige Gotteswesen nämlich? Das natürliche Ziel des Menschen wird im unvollkommnen Erkennen (Spiegelschauen), Hoffen und Lieben bestehen, das übernatürliche im vollkommnen. Der Intensität nach sind sie also höchst verschieden. Es wird somit die Klippe des Jansenismus ja auch die des sog. Augustinianismus ganz vermieden sein, indem die Nichterreichung des übernatürlichen Zieles (der beseligenden Gottanschauung) die Seligkeit des natürlichen, des philosophischen Menschen nicht trüben würde. —

Haben ferner die Scholastiker nicht gelehrt, daß die Vernunftartikel (praeambula fidei) auch kirchliche Glaubensartikel seien? werden also nicht die specifisch-christlichen Wahrheiten gerade so gut wie die allgemein-religiösen Wahrheiten Vernunftartikel und kirchliche Glaubensartikel zumal sein können in Ein und demselben Subjekte? wird der Theologie dadurch etwas entzogen, daß sich die Philosophie derselben als freie Schwester beigesellet? wenn die allgemein-religiösen Wahrheiten z. B. die Gewißheit einer persönlichen Gottesvorsehung und der eignen Unsterblichkeit dem höhern Walten der erleuchtenden Gottesgnade keinen Damm setzen nach scholastischer Lehre, obwohl sie auch Vernunftartikel sind, warum sollen die specifisch-christlichen Wahrheiten dem freien Walten der theologischen Glaubensgnade dadurch ein Hemmniß bereiten, daß sie zugleich Vernunftartikel sind? wird der natürliche Mensch nicht hier wie dort durch das höhere Pneuma zu einem übernatürlichen Gnadenmenschen umgeschaffen und freigemacht werden können im Paulinischen Sinne des Wortes?

Mit solchen wirklichen oder von uns geliehenen Gründen vermögen sich die mildern Gegner des mittelalterlichen Subordinationsstandpunktes zu vertheidigen. Sie läugnen zwar den Dienst der Philosophie, aber nicht den Dienst der Natur in Verhältniß zur Gnade, nicht die Befreiung der erstern durch letztere. Darum sehen sie im mittelalterlichen Standpunkte zwar nicht eine völlige Hemmung und Beraubung der philosophischen Freiheit, wie die strengern Gegner dieses Standpunktes, wohl aber eine unnöthige Beeinträchtigung und Verkümmerung derselben, die deren vollendetem Wesen nicht entspricht und deßhalb beseitiget werden muß. Warum soll die philosophische Vernunft noch im Dienste der Theologie verharren, wenn es ihr einmal gelungen ist, auch die Hauptgeheimnisse des Christenthums auf dem Grunde der primären Gottesoffenbarung in Natur, Geist und Geschichte zu vergewissern und annähernd zu begreifen? ist sie nicht freier in freier Unabhängigkeit als in freiem Dienste? Daraus ergibt sich ferner die bemerkenswerthe Thatsache, daß Manche der strengern Gegner der Diensttheorie die Scholastik völlig aus der Geschichte der Philosophie gestrichen wissen wollen und der patristischen Wissenschaft nur soweit einen Raum in derselben lassen, als sie ihr eine freie Vernunftwissenschaft im antiken Sinne zuschreiben während die mildern Gegner jener Diensttheorie die altchristliche und scholastische Wissenschaft der Geschichte der Philosophie meistens als wesentliche, in ihrer Art unvergleichliche und einzig-großartige Entwicklungsmomente einverleibt wissen wollen. Um wie viel universeller, historisch gerechter und billiger ist nicht die letztere Richtung?

4. Die Vertreter des mittelalterlichen Standpunktes werden diesen ihren beiderseitigen Gegnern also, um sich halten zu können, einen doppelten Nachweis liefern müssen, nämlich 1) daß die Natur des Menschen im Dienste einer ihr specifisch übergeordneten Gnade oder Uebernatur, also auch die philosophische Natur des Menschen im Dienste dieser Uebernatur nicht unfrei werde, sondern vielmehr frei im wahrhaften Sinne des Wortes und 2) daß der Dienst der Philosophie keine unnöthige Hemmung, sondern vielmehr nothwendig sei, um ihr die vollendete Freiheit zu

verschaffen. Sie werden also den Nachweis liefern müssen, daß der mittelalterliche Standpunkt die wahre Vermittlung der Gegensätze von Natur und Gnade, Philosophie und Theologie, Freiheit und Dienst nicht erst suchen müsse, daß er sie schon an und in sich selber trage und sie nur vollkommner zu entfalten, auszubilden brauche. Einige der neuesten Vertreter dieses Standpunktes haben eine solch wissenschaftliche Vermittlung schon zu gewinnen versucht; verschiedene in verschiedener Weise. Eine Grundüberzeugung beseelte dieselben; die nämlich, es müsse die traditionelle Anschauung nicht bloß historisch als solche nachgewiesen und behauptet werden, sondern auch am modernen Principe ihre Wahrheit dialektisch erweisen. Gleichwohl finden sich über die bei weitem wichtigsten und schwierigsten Punkte meistens nur isolirte Andeutungen, keine durchgreifenden Erörterungen. Der übernatürliche Lebenskreis wird meistens nur über den natürlichen gestellt als dessen Ergänzung und Vervollkommnung; aber das Wie? derselben bleibt in der Regel unerörtert. Doch ist und bleibt die Hauptfrage gerade dieses: wie das höhere Leben in das niedere eingreifen könne, nicht um ein gleichgültiger Additionalartikel, sondern um die höhere Integration oder Vervollkommnung desselben zu sein? Das ist die Hauptfrage: wie das Wort der göttlichen und gottmenschlichen Versöhnung angelegt sei in der Sehnsucht der geschöpflichen Natur, in der Tiefe ihrer unbewußten und bewußten Regungen, in der Gemüths- und Vernunftnoth des natürlichen Menschen, um deren Mängel zu stillen und nicht als ein bloß gleichgültiges Ingrediens zu erscheinen? Gerade hier hat das moderne Princip den letzten Grund seiner Berechtigung. Kleutgen*) und neuerdings Scheeben**) haben das übernatürliche Leben des Menschen in seinem Wesen und seinen manigfaltigen Offenbarungsweisen vom theologischen Standpunkte aus tiefsinnigst zur Darstellung gebracht, haben die tieferen Lehren der griechischen Väter, der mittelalterlichen Scholastiker wieder zum vollen Bewußtsein erweckt und den vollen

---

*) Theologie der Vorzeit 2. Band.

**) Natur und Gnade 1861.

Glanz der alten Theologie wieder enthüllt; vom philosophischen Standpunkte indeß lassen sie noch eine große Aufgabe zu leisten übrig.

Die Controverse zwischen Kuhn und Clemens.

1. Man hat vielfach vorgegeben, daß der Gegensatz der Kuhn'schen Richtung und der von Clemens vertretenen neuscholastischen Richtung bezüglich der Frage über Freiheit oder Unfreiheit der philosophischen Wissenschaft ein illusorischer sei. Uns scheint er dagegen ein principieller zu sein, der nur ein „entweder — oder" zuläßt.

Beide Denker sind darin einverstanden, daß die Philosophie in Verhältniß zur Theologie frei und selbstständig sei nach Innen hin sowohl dem Principe als der Methode nach. Beide sind darin einverstanden, daß die Philosophie im Bereiche der übernatürlich geoffenbarten Wahrheiten Dienerin der Theologie sei, also nur in formeller, nicht in materieller Hinsicht, nur bezüglich des Wie? nicht bezüglich des Was? der Erforschung ihre Freiheit bewahre, daß sie also, um mit Kuhn zu reden, hier nur Meisterin der Form bleibe, nicht Herrin des Inhalts. Beide stehen insoweit in vereinter Weise auf dem Boden der altkirchlich-mittelalterlichen Anschauung.

Die Wege beider beginnen sich dagegen bei der weitern Frage zu scheiden, ob die innerlich freie, selbstständige, unabhängige Philosophie nicht in äußerer Unfreiheit, Unselbstständigkeit, Abhängigkeit zur höhern Glaubensauctorität stehen müsse? ob sie nicht in einem solch äußern Dienstverhältnisse zur Theologie stehen müsse, wiewohl sie den Inhalt ihrer Lehren nicht aus derselben schöpft? ob sie nicht auch in diesem zweiten Sinne des Wortes ancilla theologiae sein müsse? ob sie in den gläubigen Subjekten, ob sie in den christlichen und katholischen Schulen nicht fort und fort auf das positive Lehrwort der Bibel und der Tradition Rücksicht nehmen und dasselbe fortwährend als Regulativ und Correctiv ihrer selbst anwenden solle? Kuhn verneint dieses Alles, Clemens bejaht es. Ersterer steht im Namen des modernen Principes für eine volle Freiheit der

Vernunftwissenschaft als solcher ein, Letzterer nur für eine halbe, weil nur für eine innerliche, nicht für eine äußerliche. Ersterer will sie auf ihre eigenen Füße gestellt wissen, damit sie in völlig freier Bewegung ihr natürliches Ende erreiche; Letzterer will sie auf ihre eigenen Füße gestellt wissen, damit sie unter äußerer, fremder Beihilfe dieses ihr Ende erreiche. Und nicht als ob dieser Gegensatz bloß eine Bedeutung hätte für die philosophische Wissenschaft im engern Sinne! Er hat die gleiche Bedeutung für alle profanen Wissenschaften ohne Ausnahme. Für sie alle gilt in gleicher Weise die Frage: ob sie als majoren gewordene und verirrte Töchter des modernen Geistes nicht wieder unter die äußere Obhut ihrer alten Pflegemutter, der Theologie nämlich, zurückgebracht werden müßen?

2. Die Philosophie — das ist Kuhns Lehre — entwickelt sich rein und frei aus dem Principe der Vernunft. Sie ist Vernunftwissenschaft vor aller Glaubenswissenschaft und ist nur Vernunftwissenschaft. Das positive Christenthum übt zwar einen natürlichen Einfluß aus auf die Entwicklung derselben und erleichtert auch die Lösung der ihr gestellten Probleme, indem es ihr im Vorhinein sagt: das ist das Gesuchte, das ist die Wahrheit. Wie das in die Erde gelegte Samenkorn durch seine eigene Kraft sich entwickelt und Frucht bringt, aber nicht ohne den Einfluß von Licht und Wärme, Luft und Feuchtigkeit, so verhält es sich auch hier. Das Christenthum hat auf die Vernunft nur denjenigen Einfluß, den die vernünftige Erziehung auf sie hat.*) Christlich kann die Philosophie nur sein und heißen insofern, als sie ein Werk der christlich gebildeten Vernunft ist, ohne daß sie zu ihrer Durchführung der auctoritativen Mitwirkung des christlichen Glaubensprincipes benöthiget wäre. Die Principien der beiderseitigen Ordnungen, der natürlichen und der übernatürlichen, das der vernünftigen Erfahrung im Bereiche der menschlichen Vernunftideen und das der übervernünftigen Glaubenserfahrung sollen einen unvermischten Bestand, eine unvermischte Ausbildung erhalten — jenes in der reinen Philosophie, dieses innerhalb der

*) Phil. und Theol. S. 11. 28. Einl. 2. Aufl. S. 265.

positiven und speculativen (philosophischen) Theologie. Ungeachtet sie aufs innigste sich aneinander anschließen, so gehen sie doch nicht ineinander über. So bleibt es denn ein Axiom der Lehre Kuhns: nur keine theologische Philosophie, nur kein mixtum compositum solcher Art.*)

3. Nach Clemens ist die Philosophie selbstständig und frei innerhalb ihres eigenen Bereiches, aber nicht völlig frei ohne alle äußere Stütze der Auctorität. Die Vernunftwissenschaft muß sich durch letztere als äußere Norm leiten lassen. — Das ist der Eckstein, den die neuern Bauleute verworfen haben, das ist das unerläßliche Fundamentalprincip aller wahren Vernunftforschung auf katholischem Standpunkte.**) Hiemit ist eine Grundanschauung ausgesprochen und nicht bloß die eines Einzelnen, sondern die einer ganzen Geistesrichtung der gegenwärtigen Tage.***)

Das Christenthum wirkt nicht bloß vermöge der „natürlichen Seite seiner erziehenden Wirksamkeit" auf die philosophirende Vernunftthätigkeit ein; soll diese bis an ihr Ende gehen und ihre letzte Sicherheit erreichen, besonders in der Erkenntniß der schwierigsten Vernunftwahrheiten, dann muß das Christenthum „als Auctorität gelten", daß man „an seine Wahrheit glaube," dann muß es eine übernatürliche Gnadenkraft entfalten. Um eines dreifachen Zweckes willen muß der christliche Glaube in solcher Weise einwirken auf die Philosophie. Er muß es der Vernunft möglich machen, „sich von ihrem Falle zu erheben und ihren in Folge

---

*) Ph. und Th. S. 32.

**) de schol. sent. p. 23—24. 28—29. 41—42. 83. Katholik 1859. S. 10—11. 129. Die Wahrheit u. s. w. S. 73.

***) In ähnlicher Weise wie Clemens äußern sich Liberatore della con. int. I. p. XIV. sq. Denzinger über rel. Erk. II, 574 Stöckl: die Lehre vom Menschen 1858 S. 20. 25—9. Plaßmann Schule des heil. Thomas I, 249—250. 387—390. 398. Auch Kleutgen, dessen Schriften vorzüglich dem Studium empfohlen zu werden verdienen, scheint es als eine principielle Nothwendigkeit anzusehen, in der Philosophie nicht bloß mit philosophischen sondern auch mit theologischen Gründen zu kämpfen, also nicht für eine reine Durchführung des methodischen oder philosophischen Zweifels zu sein, den er sonst doch grundsätzlich vertheitiget

der Sünde verdunkelten Glanz und ihre verlorne Kraft wieder zu gewinnen.“ Es muß ferner beitragen, daß die Vernunft die aus ihrer eigenen Kraft bewährbaren Wahrheiten „mit größerer Leichtigkeit, Klarheit, Sicherheit und in vollerem Umfange“ erkenne, als sie das ohne seinen Beistand vermöchte. Er muß es endlich der Vernunft möglich machen, alle die tiefern Beziehungen einsehen zu lernen, die das Licht der übernatürlichen Wahrheiten auf ihre eigenen, der natürlichen Ordnung angehörigen Wahrheiten verbreitet.*) Diese durch Theologie sich vervollkommnende Philosophie ist nach Clemens kein ungehöriges mixtum compositum sondern die Vollendung eines Niedern durch ein Höheres ohne deren Vermischung.**)

Grundanschauungen über das Verhältniß der Vernunft und der Auctorität, der Philosophie und der Theologie.

1. Zur vorläufigen Orientirung möge eine übersichtliche Darstellung des Verhältnisses der Vernunft und der Auctorität, der Philosophie und der Theologie vorausgeschickt werden! Die hier niedergelegten Grundanschauungen sollen sodann in all denjenigen Erörterungen, welche kritischen Inhaltes sind, eine nähere Begründung und Ausführung erlangen! a) Die natürliche Offenbarung Gottes in Geist und Natur erschließt sich der subjektiven Menschenvernunft auf dreifache Weise als Objekt: in der Weise des gemeinen, des positiv-wissenschaftlichen und des philosophischen Vernunftbewußtseins. Das gemeine (vorwissenschaftliche) Vernunftbewußtsein ist theils ein logisch-mathematisches, strenge nothwendiges theils ein concretes in übersinnlicher (idealer) oder sinnlicher Wissens- und Glaubenserfahrung. Das positiv-wissen-

*) Die Wahrheit u. s. w. S. 67—8. 96—97. Rechtf. S. 15—16.

**) „Die Philosophie wird weder aus der Offenbarung mit einem Inhalte bereichert, den sie aus ihrer Quelle (der Vernunft und der vernünftigen Erfahrung) gar nicht zu schöpfen vermöchte, noch stützt und verschärft sie durch die Auctorität der Offenbarung ihre eigenen Ueberzeugungsgründe, noch macht sie den Glauben zum Princip der Erkenntniß u. s. w.“ Wahrheit rc. S. 68.

schaftliche Vernunftbewußtsein schärft die gewöhnliche Beobachtung, gibt ihr bestimmte Ziele, unterscheidet das Einzelne und das Allgemeine, die Wirkungen und die Ursachen und sucht sie inductiv oder deductiv durcheinander zu begründen. Nicht bloß die exacten und historischen Wissenschaften, auch die idealen (Logik, Aesthetik, Ethik und Religionswissenschaft) sind einer solchen positiven, empirischen Behandlung fähig, die nur das im Bewußtsein Vorgefundene zu methodischer Darstellung bringt. Das philosophische Vernunftbewußtsein endlich schließt die beiden andern ihm vorausgehenden Bewußtseinsweisen, die gemeine und positiv-wissenschaftliche in sich, um deren Fundamente von Grund aus zu prüfen und in Ein organisches Ganzes zusammenzuschließen und dieses Ganze von einem innern concreten Principe aus zu einem Systeme zu vollenden kraft dialektischer Methode. Aus und durch sich selber entwickelt sich so die philosophische Wissenschaft gleich den positiv-weltlichen Wissenschaften und der gemeinen Vernunfterkenntniß, deren Quelle ebenfalls die natürliche Offenbarung ist. Sie schöpft aus ihrer eigenen selbstständigen Quelle und kann sich möglicher Weise eine von der christlichen Auctorität ganz unabhängige Gestaltung und Systematisirung geben ohne alles und jedes Dienstverhältniß. So wahr es ist, daß die Natur nicht Gnade ist, sondern Natur und sich aus und durch sich selber zu ihrem eigenen Ziele hinbewegen kann, so wahr ist es auch, daß alle natürliche Wissenschaft sich aus und durch sich selber vollenden könne kraft des ihr immanenten Entwicklungsgesetzes. Das ist die genuine, natürliche Freiheit der Wissenschaft, der philosophischen insbesondere. Ihrem Begriffe gemäß ist diese Wissenschaft keine christliche, kirchliche im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern eine natürliche. Eine christliche, kirchliche Wissenschaft kann sie etwa nur genannt werden in dem höchst uneigentlichen Sinne, als sie thatsächlich nur zu Stande kommt unter den pädagogischen Bildungseinflüßen des Christenthums, der christlichen Kirche. Im eigentlichen Sinne zu reden ist sie nicht christlich-gläubig, nur etwa vernunftgläubig.

In der Einleitungswissenschaft steigt die Philosophie

alle Stufen der natürlichen Offenbarung hinan, um in freier voraussetzungsloser Prüfung durch all diese Stufen, durch all diese Theilprincipien hindurch das concrete Princip der philosophischen Systemsentfaltung für das subjective Bewußtseyn aufzufinden. Die Logik, die Metaphysik und die philosophischen Einzelnwissenschaften bilden die Momente dieser Systemsentfaltung. Die Logik faßt am concreten Grundprincipe, welches sich als Resultat der inductiven Einleitungswissenschaft ergeben hat, das auf, was reine, stricte Denknothwendigkeit ist; sie ist die abstracte Grundwissenschaft des philosophischen Systems wie die Metaphysik die concrete Grundwissenschaft desselben ist. Letztere stellt sich auf den Standpunkt der innern Vernunfterfahrung. Die Principien (Wesenheiten) des göttlichen und geschöpflichen Lebens zu erforschen, soweit es kraft solcher Vernunfterfahrung geschehen kann ohne allen äußern Auctoritätsglauben von profan-historischer oder kirchlich-theologischer Art, das ist ihre Aufgabe, das ist ihr Ziel. Sie ist nur Grund und Anfang der einzelnen philosophischen Detailwissenschaften, nicht diese selbst. Die metaphysische Vernunftgewißheit ist der systematische Grund aller andern Gewißheit der philosophischen Einzelndisciplinen. In der Form der Vernunftevidenz ist sie der Grund aller evidenten Gewißheit der sinnlichen und übersinnlichen Erfahrung. In der Form des nicht völlig evidenten Vernunftglaubens ist sie der Grund alles innerlichen Erfahrungsglaubens, alles äußerlichen (profan-historischen, juristischen) Auctoritätsglaubens. Alles weltliche Wissen ist jetzt ein philosophisches Wissen, aller weltliche Glaube innerhalb des Kreises der natürlichen Offenbarung und Geschichtsentwicklung ist jetzt philosophischer Vernunftglaube. Auf einer solchen Gewißheitsbasis systematisiren sich jetzt die Natur- und Geistesphilosophie, die philosophische Ethik, Aesthetik und Religionswissenschaft, die Philosophie der Geschichte und die Geschichte der Philosophie. So schließt sich das System ab, möglicher Weise vor und ohne allen Glauben an eine übernatürliche (äußere oder innere) Gnadenoffenbarung Gottes, ohne allen biblisch-kirchlichen Auctoritätsglauben. Der Philosophirende mag gläubig sein im christlichen Sinne des Wortes, die Philosophie

als solche sammt allem ihr vorausgehenden Profanwissen ist es nicht. So wenig die Natur als solche Uebernatur ist, so wenig ist die reine Vernunftwissenschaft christlich oder kirchlich. So wenig die Natur als solche schon im Dienste, in der Unterordnung zur Uebernatur steht, so wenig steht die rein-weltliche Wissenschaft schon im Dienste, in der Unterordnung zur christlichen Offenbarung oder Theologie.

Doch die Brücke, welche die Natur zur Uebernatur hinüberführt, damit sie in der Unterordnung unter dieselbe ihre höchste Vollendung, damit sie im Dienste derselben ihre höchste Freiheit erhalte, ist hiemit nicht abgebrochen! Also ist auch die Brücke nicht abgebrochen, welche die natürliche Wissenschaft, die Philosophie insbesondere zur höhern Gnadenoffenbarung Gottes hinüberführt, damit sie in der Unterordnung unter dieselbe ihre höhere und höchste Vollendung, damit sie im Dienste derselben ihre höhere und höchste Freiheit finde, damit nicht bloß das Subjekt der Wissenschaft, sondern auch diese selbst statt des unfreien Knechts- und Magddienstes, statt der knechtischen Unterwerfung (timor servilis) den freien Geist der Kindschaft gewinne und sich mehr und mehr eigen mache.

b) Fassen wir nun die übernatürliche Offenbarung ins Auge! Sie ist dem Principe nach selbstständig, sofern sie dem Wesen, der Natur (Uebernatur) nach unterschieden ist von der natürlichen Offenbarung; denn wo keinerlei Wesensunterschied stattfände, dort würde schlechthinige Einerleiheit herrschen. Da sie der natürlichen Offenbarung bloß in accidentaler Weise zukommt, so kann sie nicht unabhängig vor derselben bestehen, kann sich nicht unabhängig von der Natur der Geschöpfe und ihrem Erkenntniß-, Gefühls- und Willensleben entfalten wie umgekehrt die letztern ohne sie. Ihr Wesen ist Nichts Anderes als eine in verschiedenen Arten und Weisen zum Durchbruche und zur Verwirklichung kommende höhere Integration, Versöhnung, Heiligung, Vergöttlichung des natürlichen Geschöpfes durch Theilnahme am dreipersönlichen Gottesleben. Dieses Wesen ist ihr specifischer Lebensinhalt, ihre specifische Lebensform, faßbar indeß nur in den inhaltlichen Bestimmungen (Analogien)

und in den Formen der reinen Menscheninteligenz, um deren Substanz und Thätigkeit in ihr eigenes Sein und Wesen umzuwandeln und zu verklären.*) Die übernatürliche Offenbarung gibt für das theologische Wissen wie für das kirchliche Rechts- und Kunstleben nur die Principien her; die Gestaltung und Ausführung dieser letztern kommt nicht zu Stande ohne reinmenschliche Functionen und Thätigkeiten.

c) Da die übernatürliche Offenbarung als solche dem Vorausgehenden zufolge nur in der wissenschaftlichen Abstraction auftreten kann und nie in der lebendigen Wirklichkeit, so wenden wir uns den concreten Verbindungsweisen zu, die sie mit dem menschlichen Vernunftbewußtsein eingeht und den verschiedenen Gestaltungsweisen, die sie daselbst erfährt! Das menschliche Vernunftbewußtsein hat sich (unter a) als ein dreifaches erwiesen: als gemeines, empirisch-wissenschaftliches und philosophisches. Dreifach ist sofort auch die Aneignung des übernatürlichen Offenbarungsinhaltes durch dasselbe: theils eine gemeingläubige, theils eine empirisch-wissenschaftliche, theils eine philosophische. In jeder dieser drei Gestalten verhält sich das Vernunftbewußtsein der übernatürlichen Offenbarung gegenüber zuerst inductiv suchend, prüfend nach vernünftigen Inhalts- und Thatsachenkriterien; wenigstens der Natur der Sache, wenn auch nicht der Zeit nach geht diese apologetische Begründung des übernatürlichen Offenbarungsglaubens diesem selber voraus. Möge

---

*) Jede höhere Natur z. B. die geistige, sensitive, vegetative ist ohne eine ihr dienende, basische Natur leib- und leblos, hat also nur eine abstracte, ideale Wesens- und Lebensbewegung ohne die letztere. Umgekehrt hat jede niedere Natur zwar eine reelle Lebensbewegung, aber ohne die Idealität der höhern Natur. Analog verhält es sich auch so mit der göttlichen Gnade (Gnadennatur), der äußern oder innern, der vorbereitenden oder eigentlichen, der unförmlichen oder förmlichen in Verhältniß zu der ihr dienenden Natur der Geschöpfe. Immer und überall müssen also zweierlei Lebensbewegungen, zweierlei Lebensternare zusammengehen, um eine relativ-vollendetere Lebensbewegung, einen beziehungsweise concretern Lebensternar zu begründen und das logische Grundgesetz auf solche Weise eine immer höhere Lebensfüllung gewinnen zu lassen.

dieser Glaube den Charakter eines äußern (biblisch-kirchlichen) Auctoritätsglaubens oder den eines mystischen Gnadenglaubens haben, möge er dem subjectiven Erkenntnißprincipe nach ein reinmenschlicher oder göttlicher Glaube sein, gleichviel; die Vernunft gibt sich dem Objecte desselben hin, sobald sie dessen übernatürliche Wahrheit erkannt hat und ordnet ihr eigenes Object demselben unter. Sie tritt jetzt in den Dienst der übernatürlichen Offenbarung; sie ist jetzt gläubig geworden im christlichen, kirchlichen Sinne des Wortes. Nicht mehr das Subject der Vernunft allein, nein! sie selber als solche (als objective Vernunft) hat sich jetzt dem Dienste des Uebernatürlichen gefügt. Je nachdem diese dienende Vernunft als gemeine, empirisch-wissenschaftliche oder philosophische hervortritt, entsteht α) der gemeine Offenbarungsglaube des Christenthums und das gläubige Profanwissen oder β) die empirische (positiv-historische und mystische) Theologie und die theologische Profanwissenschaft oder γ) die philosophische (speculative) Theologie und die theologische Philosophie. Die Vernunft erscheint hier überall als gläubig, als theologisch d. h. als noch unfrei, als ihrer selbst entäußert im Dienste einer höheren Auctorität. Sie begründet das höhere Offenbarungsobject durch Thatsachenkriterien, durch negative und positive Inhaltskriterien, betrachtet es aber noch theologisch d. h. so wie es an und für sich selber ist, so daß sie dessen Inhalt nur formell verarbeitet oder durch Analogien der natürlichen Offenbarung beleuchtet; sie betrachtet diesen Inhalt noch nicht philosophisch d. h. sowie er für die Vernunft ist. Die philosophische Function ist also materieller Seits noch gebunden im Andern, im übernatürlichen Jenseits ihrer selbst; sie ist aus der Transcendenz desselben noch nicht zur Immanenz und Freiheit des Beisichselberseins zurückgekehrt, sie ist als solche noch nicht vollends herausgetreten. Das ist nur die halbe Wahrheit, der halbe Weg! Die Unfreiheit jedes wahren Dienstes ist nur der Durchgangspunkt zur vollendeten Freiheit. Alle Kräfte des kreatürlichen und menschlichen Wesens gewinnen durch den Dienst des Uebernatürlichen eine höhere Harmonisirung und Befreiung d. h. ein reinkreatürliches, reinmenschliches Wahrheitskriterium desselben,

warum nicht auch die Vernunft? So wird ihr die Unfreiheit nur zu einem Momente der vollendeten Freiheit. Die gemeine, empirisch-wissenschaftliche und philosophische Vernunft war durch Unterordnung christlich-gläubig, kirchlich, theologisch, confessionell geworden; ihr eigenes Wesen ist aber nicht ein specifisch-christliches, kirchliches, theologisches, confessionelles, sondern ein vernünftiges, allgemein-religiöses. Die Vernunft und Vernunftwissenschaft eines gläubigen Subjects kann als solche (ihrem abstracten Wesen nach) nie christlich-gläubig, theologisch werden so wenig als die Natur jemals Gnade werden kann*); sie kann dieses nur werden und nur so genannt werden, sofern sie vom höheren Wesen der christlichen Offenbarungsauctorität in concreter Weise durchdrungen und durchwachsen ist. In dieser concreten Einigung verliert sie jedoch ihr unterschiedenes Wesen nicht; sie kann es nicht aufgeben im Dienste des Höhern; sie vollendet es vielmehr durch letzteres zur freien Vernünftigkeit, zur freien Wissenschaft, zur freien Philosophie. Diese ist nicht frei von der höheren Auctorität, von der Theologie, sondern frei durch dieselbe. In solchem Sinne baut sich die Philosophie vollends aus als speculative Theologie oder als theologisirende Vernunftwissenschaft (Natur-, Geistes-, Staats-Wissenschaft u. s. w.)

Das Christenthum, seine Lehre und seine Thatsachen können also gerade so gut als Gegenstände des Vernunftglaubens, der empirischen Religionswissenschaft, der Philosophie betrachtet werden wie als Gegenstände des theologischen Offenbarungsglaubens, der theologischen Wissenschaft. Es kommt nur auf den Gesichtspunkt an, den man geltend macht. Die philosophische und theologische Wissenschaft z. B., um von dieser insbesondere zu reden, können Ein und denselben Erkenntnißgegenstand haben. Sie sind zwar ihren Erkenntnißobjecten (der Natur und der Uebernatur) nach unterschieden wie das Niedere vom Höhern; dennoch aber

---

*) Besonders Dr. Frohschammer hat in neuesten Tagen diesen abstracten Unterschied von freier Vernunft und Auctoritätsglauben, von freier Philosophie und Theologie klar und scharf herausgebildet und seinen Sprachgebrauch darnach bestimmt, wie früher dargestellt wurde.

kann die Philosophie vom Standpunkte ihres objectiven Princips aus auch das objectiv-theologische Princip zu ihrem Erkenntnißgegenstande machen wie die Theologie das Umgekehrte zu thun vermag. Die Philosophie betrachtet das übernatürlich-Geoffenbarte (das formale und materiale Objekt des christlichen Glaubens) insofern, als es für die menschliche Vernunft ist, als diese letztere in ihm sich aufgibt und in ihm sich wiederfindet. Sie betrachtet es insofern, als es Negation und Integration, Ende und Vollendung der Vernunft und der objectiven Vernunftordnung ist; als Ende derselben, wie sich zeigen wird, im neuen Anfang oder der Thatsache des Christenthums, als Vollendung im erfüllenden Inhalte desselben. In umgekehrter Weise schließt die Theologie ebenso wenig die natürlichen, die metaphysischen Erkenntnißobjecte aus ihrem Bereiche aus; sie können ja, falls es zum Heilszwecke dienlich ist, auch auf übernatürliche Weise geoffenbart sein.

Die Philosophie kann also das Uebernatürliche, Geistliche wie die Theologie das Natürliche, Weltliche zu ihrem Erkenntnißgegenstande machen, obwohl für erstere viele, besonders historische Einzelnheiten des theologischen Gelehrtenwissens, für letztere viele, ja die meisten Einzelnheiten des philosophischen Profanwissens weniger oder gar keine Bedeutsamkeit haben. Ein und dieselbe Wahrheit können sie also möglicher Weise von ihren beiderseitig verschiedenen objectiven Erkenntnißprincipien aus zu der ihrigen machen, mögen sie dem subjectiven Erkenntnißprincipe nach zusammenfallen oder nicht.*)

2. Was uns nach diesen allgemeinen Prämissen insbesondere kümmert, ist das Wechselverhältniß der Philosophie und der Theologie, der einseitige oder wechselseitige Dienst, welchen sie einander leisten.

a) Soviel ist gewiß aus dem Bisherigen, daß die Philosophie

---

*) Es wird sich später zeigen, daß die Theologie dem subjektiven Erkenntnißprincipe nach entweder eine reinmenschliche Vernunftwissenschaft oder göttliche Wissenschaft sei, je nachdem sie auf vernünftigem oder übernatürlichem Motive ruht.

nicht in dienstlicher Unterordnung zur empirischen, historisch-positiven Theologie und diese wiederum nicht in dienstlicher Unterordnung zum gemeinen Religionsglauben stehen könne. Die gemeine Vernunftthätigkeit faßt den übernatürlichen Offenbarungsinhalt auf, um vermittelst des Willens den intellectualen Glaubensact auszugestalten, die empirisch-wissenschaftliche Vernunftthätigkeit bildet jenen Inhalt zur empirisch-wissenschaftlichen, die philosophische zur philosophischen Theologie aus. Die letztere Vernunftthätigkeit schließt die beiden andern in sich, kann ihnen also nicht dienstlich untergeordnet sein; also kann auch die von ihr gebildete theologische Wissenschaft der empirisch-theologischen und dem gemeinen christlichen Glauben nicht untergeordnet sein. Die Vernunft ist nicht bloß formelles und materielles Princip der Vernunftwissenschaft und aller weltlichen Wissenschaften; sie ist auch das formelle Princip der Theologie. Wie sollte nun die philosophische Vernunft, sofern sie dort oder hier als wissenschaftsbildend auftritt, der empirisch-wissenschaftlichen Vernunft untergeordnet sein? Ebenso wenig als diese der gemeinen Vernunft und deren intellectualer Thätigkeit.

b) Die Philosophie kann nur im Dienste der übernatürlichen Offenbarung und beziehungsweise auch im Dienste der Theologie stehen, sofern sich letztere unmittelbar auf jene bezieht kraft einer höhern Theilnahme des Göttlichen. Die Theologie, in deren Dienst die Philosophie steht, muß aber nicht nothwendig eine positiv-historische Form und Gestalt haben, wie man vielfach dafür hält; sie kann auch Form und Gestalt einer mystischen oder einer speculativen Theologie haben, sofern letztere die Gnadenoffenbarung Gottes als etwas Gegebenes hinnehmen; sie kann endlich ihre wissenschaftliche Form ganz verlieren, sie kann zur „Theologie des gemeinen Mannes" werden, ohne dennoch die ihr eigenthümliche Superiorität zu verlieren.

Die Functionen des philosophischen, empirisch-wissenschaftlichen und gemeinen Bewußtseins können nämlich in einer doppelten Gestalt auftreten: entweder hingegeben an die höhere Gnade oder in ihre eigene Natur sich zurückreflectirend, entweder als christlich-gläubige, theologistrende oder als vernünftige,

philosophirende Functionen im vollendeten Sinne des Wortes. In ersterer Hinsicht sind sie materiell unfrei oder gebunden und nur formell frei, in der zweiten Hinsicht sind sie beiderseits frei; dort kommt die Gnade der äußern und innern Offenbarung des Christenthums unmittelbar als solche in Betracht, wie sie von Gott gegeben wird, hier kommt sie dagegen nur in Betracht als die erfüllende Vollendung und Befreiung der Natur.

Wie nun die übernatürliche Offenbarung der Vernunft, der Vernunftwissenschaft, Philosophie (den Functionen der zweiten Art) übergeordnet ist sowohl wegen ihres höhern Inhalts als wegen der höhern Gewißheit, die sie im Innern des Menschen hervorbringt, so ist denselben auch der christliche Glaube, die empirisch-wissenschaftliche und die formell-speculative Theologie beziehungsweise übergeordnet. Sie sind ihnen übergeordnet hinsichtlich dessen, was sie specifisch-Christliches, nicht hinsichtlich dessen, was sie Menschliches an sich haben. Sie sind ihnen übergeordnet sowohl wegen der höhern Würde des Offenbarungsinhalts, der ihr eigenthümliches Object ist, als auch wegen der höhern Gewißheitsart, womit sie dieses Object ergreifen (tum propter dignitatem materiae tum propter certitudinem). In diesem Sinne allein ist der Satz: philosophia ancilla theologiae zu verstehen.*) Ihrer reinmenschlichen Seite nach dagegen sind die Functionen des christlichen Glaubens, der empirischen und formell-speculativen Theologie nur Durchgangspunkte zu einer vollendeten Vernunft- und Wissenschaftsgestaltung. In diesem Sinne kann von keinem Dienste der Philosophie in Verhältniß zur Theologie die Rede sein; nur im erstgenannten Sinne hat ein solcher Dienst Geltung.

c) Ist aber das Dienstverhältniß ein solch einseitiges wie das Unterordnungsverhältniß? Ist es nicht ein wechselseitiges? leistet das Uebergeordnete nicht auch dem Untergeordneten Dienste wie letzteres dem ersteren? steht die übernatürliche Offenbarung und ihre wissenschaftliche Interpretation, die Theologie, nicht auch

---

*) Vergl. Thomas s. th. I. q. 1 art. 5.

im Dienste des natürlichen Menschen, im Dienste der Vernunft und der Philosophie wie umgekehrt? ist nicht alles Leben auf einen Rapport wechselseitigen Dienstleistens und Dienstempfangens all seiner Glieder gegründet? macht sich nicht das Höhere auch zum dienenden, helfenden Organ des Niedern wie umgekehrt, das eine von Oben herab steigend, das andere von Unten hinauf steigend? Es ist dieses unmöglich zu bezweifeln. Alle logische Dialektik beruht auf einem Vermittlungsprocesse eines höhern und eines niedern, eines idealen und eines realen Doppelprincipes. Diese Dialektik lebt sich aus in den verschiedensten concreten Gestaltungen. Nicht bloß die höhere Gnadennatur und die Natur eines Geschöpfes, nein! jede relativ höhere und niedere Natur gleichen sich aus in einem vermittelnden Dritten unbeschadet ihres Unterschiedes; alle drei dienen sich wechselseitig als Glieder Eines Ganzen. Das Höhere dient dem Niedern, macht dasselbe frei und macht dadurch sich selber frei im Dritten. Jedes ist frei für sich; indem sie sich einander begrenzen und concret berühren, werden sie unfrei durcheinander und ebendadurch werden sie wahrhaft frei und machen einander frei. Das Höhere begibt sich seiner idealen Herrlichkeit und Freiheit, faßt Grund und Wurzel im Niedern, im Realen, wirkt in demselben idealisirend, harmonisirend, versöhnend, helfend, opfert sich ihm und dient der Befreiung desselben. Umgekehrt vermöchte das Höhere sich nicht auszubreiten, keine reellere Freiheit und Herrlichkeit zu gewinnen, als es von Hause aus besitzt, wenn das Niedere ihm nicht unterwürfig diente. Es ist dieses das Gesetz aller Lebensoffenbarung, möge das Höhere frei oder unfrei seine Mittlerthätigkeit ausüben, möge das Niedere mit oder wider Willen ihm unterworfen werden. Im vorzüglichsten Sinne ist dieses das Grundgesetz des Christenthums. Sprechen die Kirchenlehrer es nicht öfters als Grundanschauung aus: Deus factus est homo, ut homo fieret Deus? ist nicht das Christenthum recht eigentlich eine Versöhnungs-, Erlösungs-, Befreiungsanstalt für die natürliche und gefallene Kreatur? Dient nicht die Heilslehre desselben in vorzüglichster Weise den menschlichen Interessen und Fortschritten, den Künsten und Wissenschaften, den philosophischen insbesondere?

Obwohl aber jeder Herrscher, der kein Tyrann ist, ein Diener Aller ist, so wird doch nach gewöhnlichem Sprachgebrauche nur der Untergebene ein Diener genannt. In diesem Sinne hat sich auch von alten Tagen an die sprachliche Sitte gebildet, die Philosophie als Dienerin der Theologie zu bezeichnen und nicht umgekehrt die Theologie als Dienerin der Philosophie. Diesem historisch hergebrachten Sprachgebrauche werden wir uns auch, um Verwirrungen vorzubeugen, in folgenden Darlegungen immer anbequemen, also das Dienstverhältniß als gleichbedeutend mit Unterordnungsverhältniß gebrauchen.

Die Freiheit der Wissenschaft und der Katholicismus.

1. Der moderne Standpunkt ist der des voraussetzungslosen freien Forschens, dessen negatives Lebenselement der methodische Zweifel ist. Dieser Zweifel kann möglicher Weise eine Macht werden, die mit wahren oder illusorischen Gründen eine bisherige Lebensüberzeugung erschüttert und so zum wirklichen Zweifel an derselben und zu einer entgegengesetzten Lebensüberzeugung führt. Er kann umgekehrt auch einer bestehenden Lebensüberzeugung begründend zur Seite treten, um ihr dadurch wissenschaftliche Bewährung und Stärke zu verleihen. Wie alles Gute in der Welt, so kann auch dieser methodische Zweifel zum Fluche werden statt zum Heile, zum Irrthum führen statt zur Wahrheit; wird aber deßwegen der freie, allseitige Vernunftgebrauch zu hemmen sein? wird der apologetischen Vernunft, der vorwissenschaftlichen wie der wissenschaftlichen, die freie Prüfung und Begründung der wahren Auctorität verwehrt werden müssen, um sie vor Irrthum zu bewahren? Sicherlich nicht. Schon vom gemeinen Manne muß nach dem ihm zustehenden freilich sehr mangelhaften Maaße der Einsicht eine voraussetzungslose Prüfung der wahren Glaubensauctorität gefordert werden, wie wollte sie nicht gefordert werden vom wissenschaftlichen Denker, der alle Voraussetzungen des gemeinen Sinnes, Verstandes- und Vernunftbewußtseins einer gründlichen Untersuchung zu unterziehen hat? Nur leitend und bildend kann die Auctorität in diesem apologetischen Prüfungs- und Begründungsproceße bei-

stehen, *nicht auctoritativ*. Allerdings können Zeitphilosopheme oder individuelle Hemmungen manigfaltigsten Ursprungs das freie *wissenschaftliche* Urtheil trüben und noch mehr kann die Macht einer falschen Erziehung und Angewöhnung das Urtheil des gemeinen Mannes beengen, aber deßhalb kann doch die freie apologetische Begründung der Auctorität *an sich* nicht als verwerflich erscheinen. Dem Widerspruche der Philosopheme und der individuellen Ueberzeugungen steht der Widerspruch der Auctoritäten gegenüber. Von letztern wie von erstern ist Unheil ausgegangen und Irrthum; denn nur Eine kann die wahre sein hier wie dort. Welches die wahre Auctorität sei, muß von jedem *individuellen* Bewußtsein durch ein besonderes Vernunfturtheil (judicium credibilitatis) festgestellt werden. Auch die wahre Auctorität muß Jedem *gewiß* werden; sie kann nicht als Norm und Auctorität anbefohlen werden schon im vorneherein auf den Grund hin, *weil sie die wahre sei*.

Eine solche voraussetzungslose Prüfung würde zur Wahrheit führen, wenn sie ganz voraussetzungslos verfahren würde, d. h. wenn sie jede Voraussetzung, die *an sich* unwahr ist, methodisch bezweifelte und als unbegründet zurückwiese. Alle Irrthümer sind nur grundlose Voraussetzungen, die mit oder ohne Schuld sich einmischen und Geltung erlangen. Alle wahren Erkenntnisse dagegen sind Voraussetzungen, die sich dem Denker bewährt haben, die den Character von *bloßen* Voraussetzungen abgestreift haben. Ließe sich das Denken in seiner reinen Freiheit und Voraussetzungslosigkeit nicht durch unreine Elemente von fremder Art beirren und trüben, so könnte es nicht auf falsche Bahnen, nicht auf unrichtige Standpunkte hinausgelangen.

Männer der verschiedensten ethischen, social-politischen, ästhetischen, religiösen Anschauungen, Katholiken ebenso gut wie orthodoxe Protestanten und Repräsentanten des protestantischen Individualismus können sich wissenschaftlicher Seits auf dem Boden des modernen Principes der freien, voraussetzungslosen Forschung bewegen. Vernunft, Vernunftwissenschaft, Apologetik sind auf diesem *gemeinsamen* Boden die für sie *allein* geltenden Mächte; nur begründen sie sich entweder der *Wahrheit* oder dem *Scheine*

nach vermittelst dieser gemeinsam geltenden Mächte des vernünftigen Denkens je einen andern Standpunkt, je eine andere Auctorität, ein anderes Fundament und auf Grund desselben ein anderes System. Die apologetische Prüfung, soweit sie nicht durch blinde, unmotivirte Annahmen ersetzt wird, ist ihnen allen gemeinsam; nur dem apologetischen Resultate nach gehen sie auseinander, um sich verschiedenen Lebens- und Weltanschauungen zuzuwenden.

2. Es gibt sonach keine gewagtere Behauptung als die, der Cartesianismus sei philosophischer Protestantismus;*) wie überhaupt das Princip der modernen Geistesbewegung mit dem Katholicismus in unversöhnlichem Widerspruche stehe und in seiner Grundwurzel Protestantismus sei. Das Cartesische Princip des voraussetzungslosen Denkens ist sehr unterschieden vom protestantischen Principe der freien religiösen oder wissenschaftlichen Forschung. Es kann Alles werden, je nachdem es sich normal oder abnorm ausbildet und bestimmt. Es kann in seiner Ausbildung zum kräftigsten Apologeten werden für die Auctorität der katholischen Kirche und deren Lehranschauung. Insofern tritt es dann in den schwersten Widerspruch mit dem protestantischen Principe der religiösen und wissenschaftlichen Freiheit, welches sich nach andern Auctoritäten richtet, entweder nach biblisch-positiven oder nach immanent-vernünftigen der verschiedensten individuellen Interpretationen und Auffassungen. Einer Auctorität muß sich

---

*) In dieser Grundbehauptung haben von jeher und bis heute viele Katholiken und Protestanten zusammengestimmt. Vorzüglich französische Traditionalisten haben diese Behauptung gemacht. Sie sahen in jeder Lehre, welche die individuelle Menschenvernunft zu einem Gewißheitskriterium macht, schon protestantischen Individualismus, klagten daher meistentheils auch die Scholastiker schon desselben an, wenn sie dieselben nicht, wie Ventura, traditionalistisch umzudeuten und so für den Katholicismus zu retten suchten. (!!) Von entgegengesetzter Seite her haben auch einige Vertreter der neuesten Scholastik das moderne Princip des Cartesianismus, weil es vom scholastischen gewaltsam abbreche, als philosophischen Protestantismus aufgefaßt und in diesem Punkte mit verschiedenen protestantischen Geschichtschreibern der Philosophie ganz und gar zusammengestimmt.

das Denken hingeben, wenn es nicht der Macht des wirklichen Zweifels verfallen will: die Frage ist nur welcher? ob einer außer und über mir stehenden oder nur einer innern? ob einer Auctorität der Wahrheit oder des Scheines? ob einer Auctorität im Sinne einer kirchlichen Gemeinschaft oder einer Auctorität, die nur dieses Einzige Individuum allein auf dem weiten Erdenrunde als die seinige anerkennt? Eine Bindung durch irgend eine Objectivität muß das freie, voraussetzungslose Denken erfahren; das ist keine naturwidrige Hemmung, das ist eine Realisirung seiner Freiheit. Eine Willkür, die sich nicht will binden lassen durch irgend eine Objectivität, ist keine wahre Freiheit. Die Frage ist nur: welches diese höhere Objectivität sei, die eine wahre Freiheit begründet, die sie insbesondere begründet für das Denken? Diese Frage muß sich das vernünftige Denken selber beantworten. Sicherlich muß es dieselbe nicht beantworten im Sinne des protestantischen Individualismus, es kann sie auch beantworten im Sinne des Katholicismus. Jener ist bereits ein Resultat des Denkens wie dieser ein solches ist. Die Frage ist nur: welches dieser beiden Resultate ein berechtigtes ist und welches ein unberechtigtes? welches den Character einer begründeten und welches der Character einer unbegründeten und unbegründbaren Voraussetzung hat? Beide bezeichnen ein Denken, das in seiner freien Prüfung bereits bei einem Resultate angekommen ist, das sich bereits gebunden hat an irgend eine Objectivität, das bereits unfrei geworden ist in ihr, um dadurch zur wahren Freiheit hindurchzukommen, nur ist die bindende Auctorität des Katholicismus eine positiv-bestimmte, die des Protestantismus, sofern wir ihn als Totalerscheinung auffassen in der Gesammtheit seiner Richtungen, eine nur negativ-bestimmte (nicht-katholische). Soweit das Denken nicht durch diese beiderseitigen Objectivitäten gebunden ist, kommt ihm auch beiderseits noch Freiheit zu im Sinne der individuellen Ansicht und Willkür; nur kommt sie ihm dort zu innerhalb der engern Umgrenzung der katholischen Theologumena, Schul- und Wissenschaftsansichten, hier innerhalb einer außerordentlich geräumigen Sphäre, welche die größten und die feindlichsten Gegensätze in sich birgt. Dort ist Begrenzung, hier

ist Begrenzung, dort ist Freiheit für individuelle Ansichten, hier ist eine solche; das Mehr oder Minder ihres beiderseitigen Maßes kann aber offenbar kein Grund sein für die oftvernommene Behauptung, der Protestantismus sei seinem ganzen Wesen nach der Hort der freien Wissenschaftlichkeit, der Katholicismus seinem ganzen Wesen nach deren Tod. Wenn sich ein positives Credo mit der freien Wissenschaftlichkeit nicht vertragen könnte, dann auch ein negatives (anti-katholisches) Credo nicht. Es dürfte darum ein für allemal die Zeit vorüber sein, wo man dafür hielt, die protestantische Denkfreiheit des Individuums sei identisch mit der Cartesischen Denkfreiheit des Individuums, also gleich letzterer der Hort aller freien Wissenschaftlichkeit, während der Katholicismus des Einzelnen von Anfang an schon kopfüber in blinder Voreingenommenheit und Urtheilslosigkeit stecke ohne alle unbefangene Vernunftprüfung, ohne alle freie Wissenschaftlichkeit. Das Wort Jakobis: „immer fortphilosophiren oder katholisch werden — es gibt kein Drittes" hat daher keinerlei berechtigten Grund. Nein! die Freiheit der philosophischen Forschung ist ein gemeinsames, weil allgemein menschliches Gut, von dessen Grund und Boden aus ohne alle Voreingenommenheit weder für das pro noch für das contra die weitere Frage philosophisch beantwortet werden soll: ob jene Freiheit ihre vollendete Realisirung durch die katholische Auctorität oder durch die protestantische Individualfreiheit finde? ob letztere nicht etwa nur Scheinfreiheit sei? oder wenn wirklich die wahre, in welcher ihrer endlosen Fraktionen sie dann die wahre sein sollte?

Daraus erhellt auch das Ungegründete der in so weiten Kreisen verbreiteten Anschauung, als ob es dem wahren Katholiken eine Unmöglichkeit sei, den meisten Wissenschaften z. B. der Geologie, Geschichtswissenschaft, Philosophie u. s. w. mit vorurtheilsfreiem Sinne zu obliegen, weil in den wichtigsten Lehrpunkten schon im vorhinein das zu findende Resultat ihm vorgeschrieben sei, er also das zu Beweisende (die Auctorität) schon von Anfang an per circulum vitiosum als bewiesen voraussetzen und der Wissenschaft bloße Magddienste ohne alle freie Selbstständigkeit zuweisen müsse. Wie unwissenschaftlich ist nicht eine solche

Behauptung! Könnte man nicht mit den nämlichen Gründen oder Ungründen diese Behauptung auch auf die dem Katholicismus entgegengesetzten Standpunkte ausdehnen? verhält es sich anders bei dem wissenschaftlich forschenden Protestanten, soferne er ein solcher sein und bleiben will? ist dem bibelgläubigen Protestanten bei seiner Forschung nicht in ähnlicher Weise ein biblisches Resultat vorgeschrieben, soferne er ein bibelgläubiger Protestant sein soll? ist dem Protestanten des freien Confessionalismus nicht im vorhinein schon ein antikatholisches Resultat vorgeschrieben, sofern er Protestant sein und bleiben soll? In Wahrheit ist aber Keinem von Allen ein Resultat vorgeschrieben, das sich nicht aus freier Vernunftprüfung ergeben würde. Wer zwingt den Katholiken, ein Katholik zu sein d. h. den Katholicismus als Resultat des apologetischen Wissens zu gewinnen oder beizubehalten? ist nicht der blinde Auctoritätsglaube durch die katholische Lehrauctorität selber verworfen worden und namentlich in neuesten Tagen ein und das anderemal den Traditionalisten gegenüber verworfen worden? Wird nicht selbst vom gemeinen Manne ein sicheres und gewißes Urtheil über die Glaubwürdigkeit der Offenbarung verlangt, soweit dessen Einsicht und Prüfungsvermögen reicht? wird es nicht umsomehr vom wissenschaftlich gebildeten Katholiken verlangt? wer stellt an letztern die Forderung, den Katholicismus gegen sein subjektives Gewissen beizubehalten, wenn er dessen Irrthümlichkeit sicher erkannt zu haben wähnt? Die Ueberzeugung eines solchen Forschers wird die Kirche als eine irrthümliche bezeichnen müssen, deren formelle Festhaltung unvereinbar sei mit der Festhaltung katholischer Lehr- und Lebensgemeinschaft, sie wird dieselbe als ein Unglück bedauern, über das subjektive Gewissen eines solchen Forschenden, über dessen subjektive Schuld oder Unschuld wird sie nicht aburtheilen. Es wird also ein solcher Forscher nicht minder frei und unbehelligt sein, als der protestantische Forscher, der durch die Macht der eigenen Vernunft und der Geschichte zur Anerkennung der katholischen Lehrauctorität sich hingetrieben sieht. Keine irdische Gewalt würde es nur vermögen, das Innerlichste des Menschen, Wissen, Gewissen und

Wille auf innerliche Weise zu erzwingen und ihm eine subjektive Anerkenntniß abzunöthigen, ohne daß es selber dabei wäre und thätig mitwirkte. Nur durch äußere Motive pädagogischer, socialer, kirchlich-politischer Art u. s. w. vermag auf den Menschen eingewirkt zu werden; das Innerlichste in ihm ist aber unerzwingbar auf solche Weise.

Einer solchen Anschauung, als ob der Katholicismus kraft seines Principes schon jede Selbstständigkeit und Freiheit der Wissenschaft unmöglich mache, bieten manche katholische Schriftsteller von großer scholastischer oder positiver Bildung eine indirecte Handhabe dadurch, daß sie voll der kirchlichen Begeisterung immer mitten innen stehen im Auctoritätsbewußtsein der Kirche, ohne für den Zweck des freien apologetischen Wissens von demselben abstrahiren zu können. In jedem derartigen Abstraktionsversuche ersehen sie schon die Einflüsse des protestantisirenden Wissenschaftsprincipes der neuern Zeit und geben dadurch Anlaß, dasjenige auf Rechnung des Katholicismus zu schreiben, was nur auf Rechnung ihrer von einem circulus vitiosus nicht völlig freien, also mangelhaften Theorie zu schreiben ist.

Das moderne Princip der Wissensfreiheit und der mittelalterliche Dienstesstandpunkt.

1. Nicht bloß mit dem Katholicismus verträgt sich indessen das moderne Geistesprincip der freien weltlichen Wissenschaft; es verträgt sich insbesondere auch mit dem Katholicismus der altkirchlich-mittelalterlichen Anschauung, welche eine Unterordnung der Vernunftwissenschaft unter die übernatürliche Offenbarung behauptet. Oder wie? könnte man die praeambula fidei und die motiva credibilitatis für die Gläubigen nicht ebensogut vom bloßen Vernunftstandpunkte aus entwickeln wie für die Ungläubigen? könnte man nicht in künstlich angenommenem Zweifel abstrahiren vom wirklichen Bewußtsein der gläubigen Subjekte, um auf bloße Vernunftgründe hin die Wahrheit des Christenthums wissenschaftlich einleuchtend zu machen? könnte man nicht philosophisch zur Auctorität hinführen, ohne in diesem apologetischen Hinführungsproceße die Auctorität selber schon als

philosophisch erwiesen vorauszusetzen, zu postuliren? wäre eine solche probeweise hervorgerufene Ungewißheit des theoretischen Zweifels nicht verträglich mit einer ihr coexistenten Gewißheit praktischer Lebensüberzeugungen, von welcher künstlich abgesehen wird? kommt ein solches Verfahren nicht in allen Wissenschaftsgebieten vor?

Das scholastische Princip, daß die Philosophie in den Dienst der Auctorität zu treten habe, wäre dadurch nicht aufgehoben. Sobald sich für die wissenschaftliche Begründung und deren freies, voraussetzungsloses Verfahren eine solche Unterordnung des Dienstes als berechtiget und nothwendig erwiese, würde sie ein wissenschaftliches Recht besitzen. Mit klarer, richtiger Einsicht hat Kleutgen es ausgeführt, daß der Augustinische und scholastische Standpunkt den Weg des wissenschaftlichen oder methodischen Zweifels durchaus nicht ausschließe.*) Der Geist ist in demselben nicht unentschieden über „die Wahrheit der Sache selbst", sondern „verfährt nur so als wäre er unentschieden, um die Wahrheit, für die er entschieden ist, wissenschaftlich zu begründen." Ohne einen solchen methodischen Zweifel wäre überhaupt keine Wissenschaft möglich. Wie könnte eine solche möglich sein, wenn die schon anderweitig her bekannten Sätze der Geometrie, der Statik, der natürlichen Religion und der positiven Theologie u. s. w. vor allem wissenschaftlichen Beweise schon als wissenschaftlich bewiesen angenommen würden?**)

Haben die Scholastiker diesen methodischen Zweifel auch nicht fortentwickelt bis in seine letzte Spitze, so haben sie doch eine solche Fortentwicklung nicht in der Wurzel abgeschnitten. Das Fundamentalprincip der mittelalterlichen und das der modernen Vernunftforschung sind an sich also nicht unvereinbar, so daß entweder die Festhaltung des erstern einen Bruch mit dem zweiten fordern würde, wie die Vertreter der neuesten Scholastik wollen oder die Festhaltung des zweiten umgekehrt einen Bruch mit dem erstern wie die strengern Vertheidiger des

*) Phil. der Vorzeit 1860 S. 397—419.

**) ebend. S. 362, 389. ff.

neologischen Standpunktes wollen. Die eine wie die andere dieser Forderungen scheint uns nur die Schattenseiten des modernen oder mittelalterlichen Zeitgeistes in das Auge zu fassen, nicht dessen Lichtseiten. Die eine wie die andere derselben scheint uns die unwahre Verkehrung dieses Zeitgeistes schlechthin als ihn selber zu nehmen.

In Wahrheit ist das scholastische Fundamentalprincip nur der Keim des modernen, sofern letzteres seinem bessern Geiste nach aufgefaßt und gewürdiget wird. Das moderne Fundamentalprincip ist nur die Explication, die Aus- und Fortbildung des scholastischen, indem es eine reinere Scheidung des Natürlichen und Uebernatürlichen, des Philosophischen und Theologischen zu vollbringen strebt. Die mittelalterliche Forschung z. B. des heil. Thomas v. A. hat sich factisch zwar für die bereits Gläubigen nicht auf den Standpunkt der freien Wissenschaft gestellt d. h. sie hat sich nicht auf reine Vernunftgründe gestützt ohne alle Auctoritätsgründe. Sie hat aber nicht die Theorie aufgestellt, daß sich die philosophische Forschung für die Gläubigen nicht ebenso wohl wie für die Ungläubigen, welche die positiven Auctoritäten noch nicht anerkennen, auf bloße Vernunftgründe stützen könnte. Sie hat also der Wissenschaft des freien Denkens nicht im Principe widersprochen, sie hat nicht als Nothwendigkeit gefordert, daß die philosophische Vernunft, die bis an ihr Ende gehen wolle, sich von Anfang an schon am Auctoritätsbewußtsein der gemeinen Vernunft zu orientiren habe, bevor die Berechtigung des letztern sich als philosophisches Resultat ergeben hat. Sie hat dieses Resultat nur factisch aus dem gemeinen Bewußtsein herübergenommen, ohne dieses Factum als principielle Nothwendigkeit auszusprechen. Das was philosophisch erst zu beweisen war, die Auctorität, hat sie zwar im Voraus schon zu einem Mitgrunde der philosophischen Beweisführung selbst gemacht; sie hat aber damit keine falsche petitio principii, keinen circulus vitiosus begangen, indem sie ja eine reinphilosophische oder freie Begründung jener Auctorität auch für die Gläubigen nicht in Abrede stellte.

Jede Zeit hat ihren besondern Character, ihre besondern Ten-

denzen und Anschauungen. Die mittelalterliche Zeit strebt mehr ins Uebernatürliche, die neuere Zeit mehr ins Natürliche. Die erstere schaut den natürlichen Menschen an wie er ineinsverschlungen ist mit der höhern Auctorität, die zweite schaut ihn mehr an in seiner natürlichen Freiheit. Die erstere will die wissenschaftliche Theorie in Einheit erhalten mit der Praxis des Lebens; die zweite will sie von letzterer unterscheiden, damit die wissenschaftliche Thätigkeit (Praxis) reiner und methodischer sich ausbilden könne. Die Grundanschauungen, die Fundamentalprincipien beider sind also nur verschieden je nach den praktischen Motiven verschiedener Zeitbedürfnisse, je nach den bewegenden Tendenzen verschiedener Zeitrichtungen; aber nur insofern sind sie unterschieden und nicht weiter. Daraus erklärt sich auch der Unterschied ihrer beiderseitigen Lehrweisen und wissenschaftsbildenden Methoden. Die Grundintention der scholastischen Lehrweise geht nicht auf eine Vermischung des Vernunft- und Gnadenlichtes, sondern auf eine Wechselbestätigung, auf eine lebendige Durchdringung beider aus. Sie kehrt immer den Standpunkt des ganzen, ungetheilten Menschen vor — des Vernunft- und des Auctoritätsmenschen in Einem und allzumal, so sehr sie sich anderweitig auch in den subtilsten Unterscheidungen bewegen mag. In der Vernunftwissenschaft soll der Mensch zugleich ein gläubiger Christ sein wie im wirklichen Leben, in der Philosophie zugleich ein Theologe. Damit war aber keineswegs die Möglichkeit abgeschnitten, all das, was in der scholastischen Lehrweise mehr ungeschieden und concret ineinander verschlungen war, zu scheiden, abgesondert zu gliedern und vor Allen den natürlichen Vernunftmenschen seine Kraft vollends wieder versuchen zu lassen.

2. So wenig der mittelalterliche Standpunkt eine organische Fortentwicklung durch den modernen schlechthin ausschließt, so wenig bricht der letztere gewaltsam ab von dem erstern, wenn man ihn seinem bessern Geiste nach auffaßt und würdigt. Der Cartesische Zweifel ist zwar ein Abbrechen von allen Voraussetzungen des gemeinen Menschensinnes, von allen wissenschaftlichen Traditionen der Vergangenheit, aber nicht um stehen zu

bleiben bei diesem Zweifel, sondern um ihn zu widerlegen. Schon die Scholastiker des siebenzehnten Jahrhunderts haben zu einem großen Theile die positive Natur dieses Zweifels erkannt, wenn sie auch gegen dessen ihnen als gefahrvoll erscheinende strenge Aus- und Durchführung waren, während verschiedene katholische Theologen jener Zeit ihn geradezu vertheidigten. Offenbar ist der methodische Zweifel des Cartesius nichts anderes als eine kraftvolle, dem Scepticismus gegenüber gehaltene Herausforderung. *) Offenbar ist es ein Unrecht, den Zweifel des Cartesius auf eine gleiche Linie stellen zu wollen mit dem Zweifel seines Gegners Huet, der eine Schwäche der Vernunft im Sinne Pyrrhos vertheidigte. Man nennt mich einen Sceptiker, sagt Cartesius, weil ich die Sceptiker bekämpft habe; man nennt mich einen Atheisten, weil ich die Existenz Gottes bewiesen habe.

Was der mittelalterliche Standpunkt stillschweigend postulirt hatte, suchte Cartesius zu erfüllen. Nicht bloß der theoretischen, bisher unerfüllt gebliebenen Möglichkeit nach, sondern auch factisch suchte er die philosophische Wissenschaft auf freien Fuß zu stellen. Das war unläugbar ein Fortschritt, wenn auch die so befreite Vernunftwissenschaft auf Abwege verfiel und insofern oft weit hinter die Leistungen der Scholastik zurückgeschleudert wurde bei der Einseitigkeit ihrer Richtungen und Strebungen. Insbesondere gilt dieses von der Erkenntnißtheorie.

Dem Mittelalter ermangelte es nicht an einer „Kritik des Erkenntnißvermögens", nur trat diese nicht rein und frei als solche auf; Kriticismus und Dogmatismus waren noch ungeschieden, noch in Eins verschlungen. Ein reinkritisches Verfahren

---

*) So mit Recht Gratry Erk.-G. I, 265. Ebenso Balmes Gesch. der Phil. (4. Bd. der Elemente der Phil. übersetzt von Lorinser) S. 114—115 und Kleutgen (Ph. d. V. S. 379 ff.) Letzterer scheint uns nur darin zu weit zu gehen, daß er annimmt, der heil. Augustin und die ihn fortbildenden Scholastiker hätten schon längst vor Cartesius das Princip des methodischen Zweifels vollends aus- und durchgebildet.

zur Begründung eines philosophischen und eines spekulativ-theologischen Dogmatismus bildete ein noch unerfülltes Postulat. Cartesius sprach es zuerst mit Entschiedenheit als solches aus; er hat zuerst die entschiedene Forderung gethan, für den Zweck des Philosophirens sich absichtlich aller und jeder subjektiven Voraussetzung zu entschlagen und frei voranzugehen. Im Sinne dieser Forderung allein ist es wahr, daß die Erkenntniß- oder Gewißheitstheorie ein Werk des modernen Geistes sei und von Cartesius aus ihren Anfang genommen habe.

Cartesius gilt als der Vater der neuern Philosophie. Deßhalb etwa, weil er das Selbstbewußtsein zum Principe aller Gewißheit machte? Keineswegs. Die meisten der neuern Denker haben ja dieses Princip als unzureichend befunden, ohne deßhalb der modernen Geistesrichtung etwa weniger anzugehören als Cartesius selbst. Dieser gilt deßhalb vielmehr als Vater der neuern Philosophie, weil er das Princip der freien, voraussetzungslosen Forschung aufstellte. Dieses Princip ist der verbindende Faden, der sich durch alle modernen Systeme hindurch windet, um sie in einen Einzigen Gesammtcomplex zu vereinigen wie sie sonst immer auseinandergehen mögen. Von Natur aus ist dieses Princip noch ein unbestimmtes und eben deßhalb ein allgemeines; es zu bestimmen durch Auffindung (nicht durch Erfindung) des ihm angemessenen Wahrheitsgehaltes, macht eben die Aufgabe aus, die Cartesius sich selber und den kommenden Zeiten gestellt hat. Etwas Anderes ist es jedoch, ein Problem zur Lösung aufgeben und etwas Anderes, es lösen. Wie unvollkommen hat Cartesius selber es nicht gelöst? und wie unvollkommen nicht die meisten der neuern Denker? wie wenig voraussetzungslos sind sie nicht in manchen ihrer Grundansichten, die verschwiegener Weise ohne gehörige kritische Probe aufgenommen und zu philosophischen Dogmen gestempelt werden? wie unfrei verhalten sie sich nicht vielfach herrschenden Zeitanschauungen und Zeitirrthümern gegenüber, die sie nur in philosophische Formeln bringen, statt dieselben zu widerlegen? ist etwa die Cartesische Lehre von der Selbstgewißheit als dem allein Unbezweifelbaren in allem Zweifel, als dem Grundprincipe aller übrigen Gewißheit

nicht eine Voraussetzung, die statt allen Zweifel niederzuschlagen vielmehr selber zu bezweifeln wäre? bildet die mechanisch-physikalische Naturansicht und der damit zusammenhängende extreme Dualismus nicht eine weitere Grundvoraussetzung des Cartesischen Systems, die den Character ihrer Zeit so recht an der Stirne trägt? und was soll man erst sagen von den in England, in den Niederlanden, in Frankreich und Deutschland erwachsenen spätern Systemen, die zu einem großen Theil nicht bloße Fortentwicklungen der Cartesischen Grundlehre bilden, sondern anderweitige Wurzeln haben? ist etwa der Sensualismus, Scepticismus, Deismus, Materialismus, Pantheismus, Irrationalismus, Traditionalismus dieser Systeme, ist etwa die Läugnung, Umdeutung, Verunstaltung oder wissenschaftliche Preisgebung des positiven Christenthums durch dieselben ein strenges Resultat des voraussetzungslosen Denkens? sind etwa dieses die Früchte, die im regelrechtem Wachsthume aus dem freien vernünftigen Denken als der Grundwurzel des modernen Erkenntnißbaumes herausgewachsen sind, so daß man nothwendig auf „Exstirpation" dieser Grundwurzel bedacht sein müßte wie Clemens und Liberatore an den schon angeführten Stellen wollen? Keineswegs. So wenig die pantheistischen, rationalistischen, einseitig nominalistischen (sensualistischen, traditionalistischen) und einseitig realistischen Systeme des Mittelalters als consequente Entfaltungen des mittelalterlichen Grundprincipes angesehen werden können, wie einige Neuere wollten, ebensowenig können die modernen philosophischen Verirrungen als consequente Entfaltungen des Principes der wissenschaftlichen Freiheit angesehen werden. Die schlimmen Früchte des modernen Erkenntnißbaumes sind nicht regelmässige, sondern verkümmerte, krankhafte Entwicklungen aus dessen Grundwurzel; nie und nimmermehr kann die sich selbstüberlassene, freie Menschenvernunft ihrer Wurzel, ihrer Substanz nach böse sein, selbst insoferne sie nicht eine reine, sondern eine durch die Sünde geschwächte Vernunft ist. Die modernen Irrthümer können deßhalb nicht Folgen des freien, voraussetzungslosen Denkens sein, sondern bei der theilweisen Unthätigkeit des letztern vielmehr Folgen eines unfreien, voreingenommenen, vorurtheilsvollen, in

verschiedenen Zeitirrthümern befangenen Denkens. Sie sind nicht Consequenzen, sondern vielmehr Inconsequenzen des modernen Principes. So sind wir in dieser Beziehung gerade zu einem der neuesten Scholastik entgegengesetzten Resultate gekommen. Denn diese sieht, wenigstens zu einem großen Theile, die modernen Irrthümer als Consequenzen jenes Principes an und all das Gute, das in manchen neuern Systemen namentlich des siebenzehnten Jahrhunderts sich zeigt, nur als eine glückliche Inconsequenz besserer Geister. Während sie daher zu dem Schluße kommt: reißt den Baum mit der Wurzel aus! so wir zu dem entgegengesetzten: möge sich endlich der Baum von der Wurzel aus regelrecht entfalten ohne alle innern oder äußern Störungen, ohne alle krankhaften Hemmungen! Wir sehen in den modernen Systemen nicht ein Zuviel des methodischen Zweifels, nicht ein Zuviel von Freiheit und Voraussetzungslosigkeit des Denkens, sondern ein Zuwenig desselben. Dieses Zuwenig muß ergänzt werden; das freie Denken muß sich vollenden. Es muß durch eigene kritische und diakritische Thätigkeit jede materia peccans von sich ausstossen, muß in seiner Selbstreform so lange fortfahren, bis es jenseits aller bloßen Willkür und Scheinfreiheit des Denkens die wahre Freiheit in sich ausgestaltet hat. Wenn die moderne Wissenschaft dieses ihr Ziel einmal erreicht haben wird, dann hat sie ihre Fundamentalaufgabe gelöst; dann ist ihr Ende gekommen, vorher nicht. Diesem Ende stehen wir noch ferne; wir befinden uns gegenwärtig nur in einer neuen Uebergangsepoche.

Das moderne Princip der Wissensfreiheit und der neuscholastische Dienstesstandpunkt.

1. Wir befinden uns in einer Uebergangsepoche; da kann es denn nicht fehlen, daß die Gegensätze sich vielfach scharf gegeneinander ausbilden. So erklärt es sich denn, daß die neueste Scholastik in der Reaction gegen die modernen Geistesirrthümer zum großen Theile einen Dienstesstandpunkt fordert, der uns principiell hinauszugreifen scheint über den altscholastischen. Was für den letztern eine Zeitpraxis war, das sucht sie zu

verewigen und als theoretische Nothwendigkeit geltend zu machen für alle Zeiten. Der Gegensatz ihres Principes zum modernen wird so ein schlechthin unversöhnlicher; Sein oder Nichtsein, das ist hier allein die Frage. Wir sahen uns in der Unmöglichkeit, dieser Theorie beizustimmen. An sich ist die Philosophie allerdings der Theologie untergeordnet oder ancilla theologiae im Sinne der Augustinisch-mittelalterlichen Grundanschauung; was aber an sich ist, muß für uns erst werden, die Wissenschaft kann also erst in den Dienst der höhern Auctorität treten, wenn deren Berechtigung für sie selber als Resultat erfolgt ist. Die Wissenschaft darf bei ihrer vollständigen Durchführung nicht in den Anfang eines Beweises das Resultat schon als Beweisgrund mit hereinnehmen und dieses gar noch als Nothwendigkeit vorschreiben! Dieses wäre ohne Zweifel ein circulus vitiosus. Der kirchliche Glaube kann für einen Forscher persönliche Lebensnorm sein, als wissenschaftlicher Beweisgrund, wenn auch nur als äußerer nicht als innerer, als normirende äußere Auctorität kann er erst dann angeführt werden, wenn er apologetisch bewiesen ist. Die Wissenschaft, insbesondere die philosophische hat ja gerade die Aufgabe, alle Urtheile der gemeinen Vernunfterkenntniß zu prüfen; was aber geprüft wird, kann nicht im Vorhinein schon als Maaßstab gelten. Soll nun unter all diesen Urtheilen, welche die gemeine Vernunft fällt, nur Eines ausgenommen sein, nämlich nur das von den Apologeten sogenannte judicium credibilitatis d. h. nur dasjenige Vernunfturtheil, welches da sagt, daß man an diese oder jene Offenbarungsauctorität als an die wahre glauben könne und solle? Die wissenschaftliche Vernunft hat die Aufgabe zu prüfen, ob die gemeine Vernunft wahr gesprochen habe in diesem Urtheile, ob sie der wahren Auctorität ihre Beistimmung gegeben habe *), wie sollte es ihr

*) Die anerkanntesten Apologeten lehren, daß die motiva credibilitatis, die jenes vernünftige Glaubwürdigkeitsurtheil begründen, bei den einfachen Gläubigen nur zureichend seien für deren subjektives Bewußtsein, nicht an sich zureichend wie bei wissenschaftlich Gebildeten. Vgl. Suarez de fide disp. IV. sectio V n. 7—8 J. Lugo de fide disp. V. sectio II n. 25. 28. 36—38.

also als Nothwendigkeit auferlegt werden, den Auctoritätsglauben, der begründet ist durch dieses Urtheil, für die Prüfung selber schon als maaßgebend zu verwenden? Das würde den Begriff der Wissenschaft zerstören.

Die Wissenschaft muß also schlechthin frei sein, soferne sie einen inductiven, apologetischen Character haben soll. Ist sie deßhalb aber losgerissen von allen göttlichen und menschlichen Mächten des Lebens und auf einen völlig unhistorischen Isolirschemel gesetzt? Die göttliche Gnade kann die Vernunft innerlich anregen und erleuchten, die positive Auctorität des Christenthums kann ihr auf den Pfaden ihrer Forschungen die Leuchte vortragen, kann sie hinführen zur wissenschaftlichen Erkenntniß der wahren Auctorität; so lange aber diese Erkenntniß nicht eingetreten ist, so lange die positive Auctorität des Christenthums, der Kirche nicht als wissenschaftliches Resultat gewonnen worden ist, so lange kann sie wissenschaftlicher Seits nicht als Gewißheitsgrund geltend gemacht werden, so lange kann sie nur erziehend und bildend auf die Forschung einwirken, nicht auctoritativ. Diese beiden Wirkungsweisen der Auctorität, die geschichtlich bildende und die auctoritative, dürfen ja nicht confundirt werden. Die Gründe, welche man für die Nothwendigkeit der letztern im Gebiete aller reinphilosophischen und profanen Forschung anzuführen pflegt, gelten nur für erstere.

Von diesem Standpunkte aus wird es leicht sein, verschiedenen Einwänden zu begegnen, welche gegen eine freie, philosophische und apologetische Wissenschaft erhoben werden.

2. Die wahre Glaubensauctorität ist unfehlbar, die wissenschaftliche Vernunft ist fehlbar und geräth leicht in Irrthümer. Will man den unfehlbaren Glaubensstandpunkt abhängig machen von schwankenden Theorien und Kriterienlehren? will man ihn dem Ungefähr subjektiver Ansichten preisgeben? Nein! wer die Auctorität im Leben anerkennt, der lege sie durchgehends auch in der Wissenschaft als Maaßstab an! und wenn er auf ein wissenschaftliches Resultat gestossen ist, das verworfen wird von der Auctorität, so wiederhole er die Untersuchung, bis er ein über-

einstimmendes Resultat erzielt hat. So lautet einer der geläufigsten Einwürfe.

Die göttliche Vernunft, ihre Offenbarung und ihr Licht ist allerdings absolut unfehlbar; die unfehlbare Gottesauctorität kann aber für uns erst dann eine auctoritative Geltung gewinnen, wenn sie als unfehlbare Gottesvernunft von unserer individuellen Vernunft erkannt ist und unsere Vernunft ist — fehlbar. Sie ist fehlbar, aber nicht schlechthin fehlbar, sondern beziehungsweise sogar unfehlbar, wie Kleutgen mit Recht geltend macht gegen Rozaven *), was eine relative Irrthumsfähigkeit derselben nicht ausschließt. Alle diejenigen Gründe, die man aus der Fehlbarkeit der wissenschaftlichen Vernunft hernimmt, um eine freie Vernunftwissenschaft und Apologetik zu bestreiten, müßte man um so mehr aufbieten, um der gemeinen Vernunft die Möglichkeit eines freien Vernunfturtheiles über die Glaubwürdigkeit der christlichen, der kirchlichen Offenbarung abzustreiten. Oder ist etwa die gemeine Vernunft weniger fehlbar als die wissenschaftliche? müßte consequenter Weise nicht verlangt werden, daß die gemeine Vernunft, weil sie fehlbar sei, sich die positive Auctorität schon zur äußern Gewißheitsnorm machen müsse, um durch das judicium credibilitatis dieselbe als wahr und als einzig wahr zu finden? wenn man die göttliche Offenbarung schlechthin unabhängig machen will von allen individuellen Urtheilen und Standpunkten der wissenschaftlichen Vernunft, um ihre Würde nicht preiszugeben an letztere, wird man sie nicht ebenso unabhängig machen müssen von allen individuellen Urtheilen und Standpunkten der gemeinen Vernunft um des gleichen Grundes willen? wie kann man in der Freiheit der wissenschaftlichen Erkenntniß eine Gefahr für den kirchlichen Glauben erblicken, keineswegs aber in der Freiheit der gemeinen Vernunfterkenntniß? oder wollte man der individuellen Vernunft, soferne sie Potenz der allgemein-menschlichen, objektiven Erkenntniß ist, etwa gar das Recht absprechen, erster

*) Phil. d. V. S. 454—58.

Gewißheitsgrund, erste Gewißheitsnorm zu sein? *) Damit wäre man wider Willen dem Scepticismus, Traditionalismus oder dem blinden Auctoritätsglauben verfallen, um von der einen Seite her den „Individualismus der Vernunft" loszuhaben und von der andern Seite her um so mächtiger ihm zur Beute zu werden.

Doch nein! die wissenschaftliche Vernunft darf man — so heißt es — nicht mit der gemeinen verwechseln. Die gemeine Vernunft muß aus einer reinmenschlichen erst eine kirchlich gläubige werden; erst wenn sie die positive Auctorität als wahr erkannt hat, kann sie vernünftiger Weise sich deren Befehle unterstellen. Anders die wissenschaftliche Vernunft eines bereitsgläubigen, eines katholischen Forschers! Diese ist bereits gebunden durch eine vom Bewußtsein schon anerkannte Auctorität, muß sich also fort und fort der Censur und Correctur derselben unterstellen. So wird auf der einen Seite behauptet, dagegen auf der andern, daß es Aufgabe aller Wissenschaft, der philosophischen vorzugsweise sei, die Urtheile des gemeinen, vorwissenschaftlichen Bewußtseins stärker zu begründen oder zu verbessern durch Censur und Correctur. Liegt hierin etwa nicht ein Cirkel fehlerhafter Art? Die gemeine Vernunft soll ferner — das wird allgemein zugestanden — ihre frühern Urtheile ändern und reformiren dürfen, auch ein früheres judicium credibilitatis soll sie aus dem Besitze verdrängen dürfen, wenn eine nach moralischen Grundsätzen haltbare Gewißheit entgegengesetzter Art sich dem Bewußtsein aufgedrungen hat, ja darin liegt unter Umständen sogar die Pflicht eines Confessionswechsels begründet; soll nun der wissenschaftlichen Vernunft, die nach der Lehre der Apologeten die an sich zureichenden, objektiv geltenden motiva credibilitatis aufzustellen hat, weniger Recht und eine geringere Pflicht zukommen? soll sie unbedingt und ins Endlose hinaus jedes Resultat als falsch verwerfen, welches mit den Aussprüchen und Resultaten des gemeinen Vernunftbewußtseins nicht harmonirt? wird nicht hier wie dort ein Conflict des „Alten

*) Vgl. ebend. S. 424 ff. 449 ff.

und des Neuen" im Bewußtsein entstehen können, bis endlich einmal die Gründe der einen oder der andern Ueberzeugung eine nach moralischen Grundsätzen giltige Gewißheit für ein praktisches Glaubwürdigkeitsurtheil zu Stande bringen? Die wissenschaftliche Vernunft kann unter Umständen also wohl und soll sogar aus dem methodischen Zweifel in einen praktischen übergehen; sonst müßte man jeden aus wissenschaftlichen Gründen hervorgehenden Confessionswechsel eines Forschers verurtheilen, der auf dem Standpunkt irgend einer Glaubensauctorität je einmal gestanden wäre und sich nicht unbedingt und ins Endlose an derselben orientirt hätte. Wohl thut die göttliche Gnade in derartigen Processen meist mehr als die wissenschaftliche Forschung, wohl kann letztere auch eine irrthümliche Gewißheit erzeugen, aber darin liegt kein Grund, ihr eine freie Prüfung der so mannigfaltigen praeambula fidei und motiva credibilitatis, wodurch das judicium credibilitatis zu Stande kommt, abzusprechen.

So verhält es sich allerdings — hört man weiter entgegen — bei der Prüfung falscher Auctoritäten; hier muß die wissenschaftliche Vernunft eines Irrgläubigen sich freilich auf den Standpunkt einer völlig freien Prüfung stellen, um den Irrthum zu überwinden. Anders aber, wenn ein Forscher die wahre Auctorität schon hat, ohne sie erst finden zu müssen! Er kann dieselbe getrost zu seinem Leitstern nehmen! Da aber dem Erstern die Scheinauctorität als eine wahre vorkommt, so ist der Befestigung im Irrthume mit dieser Rede ebensosehr das Wort geredet als der Befestigung in der Wahrheit. Beide sind auf Eine Linie gestellt, was sich offenbar nicht halten läßt.

Die Philosophie erlangt durch das Christenthum eine größere Kraft, Sicherheit, Vollendung; so lautet ein weiterer Einwurf. Allerdings ist es wahr, daß die philosophische Gewißheitskraft unter den bildenden Einflüssen des Christenthums und der innern nachhelfenden Gottesgnade sich am kraftvollsten und sichersten vollende und zur Anerkenntniß der christlichen Offenbarung vorankomme, um in der Einheit mit derselben zu einer nicht bloß abstracten, sondern concreten Vollendung zu

gelangen; folgt aber daraus, daß sie unter den auctoritativen Befehl der letztern sich schon zu stellen habe, bevor sie zur wissenschaftlichen Anerkennung der Auctorität selber gekommen ist?

3. Vom theologischen Standpunkte aus gelangen wir zum nämlichen Resultate. Von einer absoluten Nothwendigkeit der übernatürlichen Offenbarungsauctorität, um auf wissenschaftliche Weise „zum Ende der Vernunft" zu kommen, kann im vorhinein schon keine Rede sein; nur das ist eine Streitfrage, ob eine ursprüngliche Sprachoffenbarung Gottes von natürlicher Art unbedingt nothwendig gewesen sei für die reinmenschliche Vernunfterkenntniß, wie z. B. die neue Löwener Schule dieses vertheidiget. Ebensowenig kann vom theologischen Standpunkte aus die Rede sein von einer relativen Nothwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung Gottes für die menschliche Erkenntnißbildung und Erkenntnißvollendung im reinen Naturstande (status naturae purae), wenn man nicht in den Jansenismus verfallen will. Die Frage kann allein die sein, ob nicht die sündegeschwächte Menschenvernunft des gefallenen Zustandes (status naturae infirmae) eine Orientirung an der übernatürlichen oder theologischen Offenbarungsauctorität relativ nothwendig habe, um zum Ende der Vernunft zu kommen? Wir müssen mit nein! antworten.

Eine übernatürliche Offenbarung für die geschwächte Natur des Menschen kann nur insoweit nothwendig sein, als sie die Wunden heilt, welche die Ursünde oder persönliche Sünden ihr geschlagen haben, als sie ihr dasjenige wiedergibt, was sie von der reinen Natur in accidenteller Weise verloren hat, also insofern ihr nachhilft zur Erreichung des reinen Vernunftzieles. Die in solcher Art nothwendige Gottesoffenbarung kann in einem specifischen Sinne des Wortes nicht einmal übernatürlich heißen, weil sie der Natur nur nachhilft zur Erreichung ihres reinnatürlichen Zieles, nur in einem relativen Sinne des Wortes kann sie so heißen und heißt sie so in der theologischen Sprachesweise.

Was hat die menschliche Natur nun durch die Sünde ver-

loren vom ursprünglichen Besitzstande der reinen Natur? etwa eine äußere, positive Gottesoffenbarung natürlicher Art, die man im Stande der reinen Natur durch äußern Auctoritätsglauben hätte erfassen müssen, die in Folge der Sünde verdunkelt wurde, also der Vernunft auf übernatürliche Weise ersetzt werden muß, wenn sie „zum Ende der Vernunft" vorandringen, also eine vollständige philosophische Erkenntniß erringen soll? Eine solche Theorie ist der Scholastik und der Theologie der spätern Jahrhunderte, die sich besonders mit dem Problem der natura pura beschäftigte, unsers Wissens völlig fremd. Folge der Sünde ist wohl nur dieses, daß die aus der natürlichen Uroffenbarung Gottes stammende, menschlich fortgepflanzte Sprachüberlieferung und Völkertradition mehr und mehr verdunkelt und getrübt wurde, jedenfalls aber dieses, daß die Energie der natürlich guten Vernunft- und Willensthätigkeit gebrochen und verringert wurde. Diese zwei Defecte allein müssen durch „Nachhilfe" der factisch bestehenden übernatürlichen Offenbarung des Christenthums ersetzt werden, wenn die wissenschaftliche Vernunfterkenntniß zu ihrem vollen Ziele kommen soll. Der bildende Einfluß des Christenthums und die innerlich nachhelfende Gottesgnade sind also nach strengtheologischen Grundsätzen die einzigen Factoren, welche principiell nothwendig sind zu einer vollendeten Entwicklung der Vernunftwissenschaft selbst in Mitte des Christenthumes und der Kirche. In diesem Sinne allein scheint uns die gegen Bautain gerichtete These (thes. 5.) verstanden werden zu müssen: rationis usus fidem praecedit et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit. Es scheint uns damit nicht als principielle Nothwendigkeit ausgesprochen, daß dem apologetischen Vernunftgebrauche ein schon fertiger Auctoritätsglaube vorhergehen müsse; weder dem apologetischen Vernunftgebrauche überhaupt, wie Einige wollten, noch insbesondere dem des wissenschaftlichen Bewußtseins eines bereits gläubigen Subjekts, wie im Sinne neuscholastischer Theorien behauptet wurde, muß ein solcher Glaube als auctoritativ maaßgebende Norm vorangehen.

Gilt es aber nicht als ein theologisch-moralischer Grundsatz:

in rebus fidei pars tutior est eligenda? wie will also ein Katholik durch ein freies Studium der Natur und der Geschichte, der Philosophie und der Apologetik seinen Glauben im Gefahr bringen? wird es nicht die sicherste Wahl sein, wenn er seine Forschung durch und durch abhängig macht vom Dictamen des wahren Glaubens? Damit wäre ausgesprochen, es sei das Sicherste, wenn die wissenschaftliche Vernunft sich dem judicium credibilitatis der gemeinen Vernunft schlechthin und unbedingt unterwerfen würde. Diese Interpretation kann aber unmöglich im Sinne jenes theologisch-moralischen Axiomes liegen. Das Glaubwürdigkeitsurtheil der gemeinen Vernunft wäre von einer gewissen Zeit an in unverrückbarem Besitzstande gegen jede spätere Revision der gemeinen Vernunft sowohl wie der wissenschaftlichen Vernunft. Von welchem Zeitmomente an würde aber jener schlechthin unverrückbare Besitzstand datiren? Offenbar von der Zeit an, als die Vernunft eines Menschen einmal mündig geworden wäre. Wann hätte sie aber ihre Mündigkeit erlangt? könnte sie möglicher Weise nicht erst im spätern Leben bezüglich des einen oder andern Erkenntnißpunktes mündig werden, besonders durch wissenschaftliches Nachsinnen? Das Sichere in Glaubenssachen ist die Wahrheit. Was an sich wahr, also sicher ist, erscheint nicht immer als solches für das subjektive Gewissen. Die theologische Moral kennt nicht bloß den Standpunkt des objektiven Gesetzes, sie kennt auch den des subjektiven Gewissens. Das Sicherste für letzteres ist das, was mit moralischer Gewißheit als wahr erscheint für die prüfende Vernunft; das ist die pars tutior eligenda, wenn auch nicht an sich, so doch für den subjektiven Gewissensstand. Wohl ist es nicht leicht zu bestimmen, was z. B. in Fällen des Religionswechsels pars tutior eligenda sei, wenn der Besitzstand einer frühern Ueberzeugung mit größern oder kleinern Probabilitäten entgegengesetzter Art zu ringen hat. Wird die conditio possidentis für etwa so lange im Rechte sein, bis sich über alle Eventualitäten des wahrscheinlichen Gewissens hinaus eine entgegengesetzte Gewißheit gebildet hat? Möge dieses wie immer gelöst werden — das ist eine theologische Frage ganz specieller Art — möge der einzelne

Forscher den wissenschaftlichen Resultaten, die einer bisherigen Glaubensüberzeugung entgegenstehen, in Verhältniß zu letzterer eine größere oder geringere Probabilität oder endlich gar Gewißheit beilegen — das ist eine psychologische Gewissensfrage individueller Art — immerhin bleibt dieses ausgemacht und unangreifbar, daß die sicherste Wahl in Glaubenssachen die freie wissenschaftliche Prüfung einer Auctorität nicht ausschließe.

4. Sowohl philosophische als theologische Gründe schienen uns gegen eine Theorie zu sprechen, die es als eine principielle Nothwendigkeit erklärt, daß die wissenschaftliche Vernunft in den Dienst der Theologie treten müsse, um zu ihrem natürlichen Ende hindurchzudringen, daß insbesondere ein gläubiger Katholik seine Philosophie schon von Anfang an in den Dienst der Theologie stellen und mit dem modernen Principe schlechterdings brechen müsse, wenn er nicht einen unkirchlichen, unkatholischen Wissenschaftsstandpunkt behaupten und einnehmen wolle. Einer Richtung, die es als principielle Nothwendigkeit verkündet, alle Wissenschaft am Maaßstabe der kirchlichen Autorität zu messen, wenn ein Forscher nicht einem un- und widerkirchlichen Standpunkte verfallen wolle, können wir keine schlechthinige Berechtigung zuerkennen. Die Auctorität setzt als Kriterium ihrer selbst im menschlichen Erkennen auch die Vernunft und deren Wissenschaft voraus, nicht bloß umgekehrt. Vernunft und Vernunftwissenschaft einerseits, Auctorität und Auctoritätswissenschaft andrerseits bilden wechselseitige Voraussetzungen, Kriterien, Orientirungspunkte füreinander: das erscheint uns als der wahre Lebenszirkel aller Wissenschaft an der Stelle des bekämpften fehlerhaften Zirkels. Weder im Namen der „Vernunftwissenschaft" noch im Namen der „katholischen Wissenschaft" kann gefordert werden, das eine oder das andere jener beiden Kriterien irgendwie in Abrede zu stellen.

Das moderne Princip der Wissensfreiheit und der Dualismus der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung.

1. Die meisten Theologen der Gegenwart vertheidigen, wie sich gezeigt hat, den traditionellen Wissenschaftsstandpunkt, der den

Unterschied einer natürlichen und übernatürlichen Ordnung nicht bloß auf die Theologie eingeschränkt, sondern auch für die Philosophie in Anwendung gebracht wissen will. Für die Natur des Menschen — so läßt sich dieser Standpunkt vernehmen — gibt es in all deren Thätigkeiten ein schlechthin Uebernatürliches (supernaturale secundum substantiam); für die Vernunft des Menschen gibt es folglich auch ein Uebervernünftiges (suprarationale secundum substantiam) in all deren Thätigkeiten, einschließlich der philosophischen.

Dahin gehört insbesondere das Grundmysterium aller christlichen Mysterien — die Dreipersönlichkeit Gottes. Wird eine freie, voraussetzungslose Philosophie durch die Macht der Vernunftgründe nun zur Anerkennung oder zur Verwerfung dieses Standpunktes hingetrieben werden? wird sie den Dualismus der zwei Offenbarungen, der allgemein-menschlichen Vernunftoffenbarung und der christlichen Offenbarung, wird sie den Dualismus der zwei Erkenntnißquellen oder der „zwei Lichter" für das philosophische Wissen sanctioniren oder überwinden? Das ist unter den schwierigen Fragen eine der allerschwierigsten, deren eingehende Lösung wir hier freilich nicht versuchen können.

Wohl wird es eine Unmöglichkeit sein, ins Einzelne hinein mit geistigem Meßzirkel immer genauestens abzugrenzen, was die mit dem geschichtlichen Inhalte des Christenthums erfüllte Vernunft ohne allen kirchlichen Auctoritätsglauben, ohne allen mystischen Gnadenglauben, ohne alles Dienstverhältniß zum einen oder andern zu leisten vermöge und was nur mit einem solchen, was in der vernünftigen Natur als sichere Gewißheit liege und was nur als tiefere Ahnung. Wie oft läßt sich aber ins Einzelne hinein oft schwer abgrenzen, was dennoch als specifisch verschieden erkannt wird?

2. Suchen wir zuerst das eigenthümliche und auszeichnende Wesen des Christenthums auf historischem Wege zu bestimmen! Das Christenthum, im Sinne der biblischen Urkunden und der kirchlichen Tradition bestimmt, ist vorzüglich nur die Offenbarung Gottes als eines dreipersönlichen Lebens

und die Theilnahme der Kreatur an diesem dreipersönlichen Gottesleben. Das Christenthum ist nicht bloß Lehre, es ist auch Culthandlung und That. Es ist eine Offenbarung Gottes für alle Kreatur, für den ganzen Menschen und so auch für die menschliche Intelligenz. Es ist eine Offenbarung Gottes als des dreipersönlichen nach Außenhin (ad extra) so wie er ist nach Innen hin (ad intra). In der heiligmachenden Gnade und in der Gnade der Glorie will der dreipersönliche Gott, der Vater, der Sohn und der heilige Geist der Kreatur innewohnen und kraft dieser Innewohnung ihr übernatürliches Leben aus Gott mittheilen: das ist der letzte Zweck des Christenthums. Schon an die erstgeschaffene (paradiesische) Kreatur hat sich der dreipersönliche Gott auf solche Weise geoffenbart, hat Wohnung genommen wie in den himmlischen Intelligenzen so in dem Menschen der ursprünglichen Heiligkeit, Gerechtigkeit und Unsterblichkeit, bis das ihm mitgetheilte übernatürliche Leben durch die Ursünde wieder verloren ging; in mannigfaltigen Verheißungen, Zeichen und Wundern hat er sodann zu der Menschheit geredet, um das verlorene übernatürliche Leben in höherm Maaße ihr wieder zu geben durch den Gottmenschen Jesus Christus und die von ihm eingesetzte Kirche: das ist das Grundbekenntniß des Christenthums, das ist sein *specifischer Lehrinhalt*.

3. Die Hauptfrage ist nun diese: ob die specifisch-theologische Gottesoffenbarung mit der allgemeinen Offenbarung Gottes in Welt und Geschichte, ob die christliche Gottesoffenbarung außer uns und in uns mit der allgemeinen Gottesoffenbarung außer uns und in uns für *unsere Vernunfterkenntniß gleichartig* sei? ob sie in *gleicher Weise* wie letztere ein Objekt der philosophischen, allgemein-menschlichen Vernunfterkenntniß bilde? ob sie ebenso innig und ebenso solidarisch mit der *Natur* der menschlichen Vernunft verwachsen sei wie die letztere? ob sie *ebensosehr* und *in dem gleichen Sinne* als eine für die Vernunft *natürliche* Offenbarung zu bezeichnen sei wie letztere? Die Vernunft wird hier überall mit: nein! antworten müssen.

Schon die Geschichte der Philosophie könnte hiefür die aus-

reichendsten Belege liefern. Nicht die heidnische Philosophie wollen wir hiefür anrufen; denn es wäre denkbar, was schon oft behauptet worden ist, daß sie den vollen Vernunftgehalt nicht entfalten konnte, entweder deßhalb, weil sie noch nicht unter den Anregungen der christlichen Gottesoffenbarung stand oder weil überhaupt der geschichtliche Culturgeist noch nicht seine gehörige Reife erlangt hätte. Nicht das Verhältniß des Platonismus und Neuplatonismus zum positiven Christenthum wollen wir untersuchen — nein! werfen wir nur einen unbefangenen Blick hinaus in die weitverzweigte Philosophie der Gegenwart! Wie ist dieselbe, soweit sie sich von den großen Verirrungen der jüngsten Systeme erholt hat, nicht zurückgekehrt zur Anerkennung der allgemein-menschlichen Lebensüberzeugungen: der Persönlichkeit Gottes, der Freiheit und Unsterblichkeit des Menschengeistes, der Existenz einer Realwelt vor und außer allem Menschenbewußtsein u. s. w.? wie wenig ist sie aber gewillt, die specifisch-christlichen Wahrheiten der Dreipersönlichkeit Gottes, des Urzustandes und Sündenfalles, der Gottmenschheit Jesu, der Auferstehung des Fleisches, der Weltverklärung u. s. w. als Vernunftforderung zu erkennen ohne alle philosophische Umdeutung derselben? Für diese geschichtliche Erscheinung, die selbst mitten unter den Einflüssen des Christenthums bedeutsam genug hervortritt und stets hervorgetreten ist von den Tagen der alten Gnosis an bis Abälard, von Abälard bis auf die englische Deistenschule, bis auf Jakobi und die Neuern, dafür muß ohne Zweifel in der Natur der menschlichen Vernunft selber ein Grund liegen. Es wird nicht geläugnet werden können, daß die Wahrheiten der erstern Art viel inniger, viel solidarischer und untrennbarer mit der Natur des vernünftigen Wesens verknüpft sind als die letztern Wahrheiten, daß der Sceptiker weit eher der letztern sich entschlägt bevor er wenigstens bis auf eine gewisse Grenze hin mit den erstern bricht. Die Wissenschaft wird diese Erscheinung kaum in Abrede stellen oder längnen können; wenn aber dieses nicht, dann wird sie für dieselbe einen wissenschaftlichen Grund in der menschlichen Natur selber aufzusuchen haben. Es muß allerdings anerkannt werden

daß die christliche Religion die Religion der wahren Menschheit ist, nämlich der von Christus wiedergebrachten göttlichen Menschheit, dennoch aber werden die Wahrheiten und Mysterien der specifisch-christlichen Gottesoffenbarung wie dem Inhalte so der Erkenntnißart nach wohl unterschieden werden müssen von den Wahrheiten und Mysterien der allgemeinen Gottesoffenbarung, die jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt.

4. Die specifisch-theologische Gottesoffenbarung gehört zur Natur des Christen, insbesondere zur Natur des durch das Christenthum wiedergebornen, vergöttlichten Menschen, aber nicht zur Natur des allgemeinen, in abstracto betrachteten Vernunftmenschen. In Verhältniß zu letzterer erscheint sie als übernatürlich der Substanz nach; die christliche Gotteswissenschaft (Theologie) erscheint also der allgemein-vernünftigen Gotteswissenschaft (Philosophie) von diesem Betrachtungsstandpunkte aus als übergeordnet.*) Das hat sich als Resultat ergeben. Suchen wir den Unterschied jener beiden Offenbarungen nun näher zu verfolgen nach Maaßgabe dieses Resultates!

Den Unterschied einer natürlichen und übernatürlichen Offenbarung hat man vielfach als einen unhistorischen, abstracten ausgegeben; nur die Religion der Uroffenbarung, nur die heidnischen Religionen, nur die jüdische, christliche, mohammedanische Religion hätten einen historischen Character, eine natürliche Religion und Offenbarung, eine natürliche Moralität und Rechtlichkeit im Unterschiede von einer übernatürlichen sei nur ein unhistorisches Abstractum ohne alles concrete Fleisch und Blut. Und wirklich

*) Der universelle Character der Philosophie ist damit nicht ausgeschlossen. Die christliche Offenbarung als das der Theologie eigenthümliche Objekt kann auch philosophisches Erkenntnißobjekt werden, sofern sie für die ihr untergeordnete Vernunft ist als Ende und Vollendung derselben. Noch mehr, dieser ganze Betrachtungsstandpunkt kann sogar aufgegeben werden, ohne alle sachlichen Aenderungen der Grundanschauungen. Faßt man nämlich die Philosophie als Wissenschaft aller menschlichen Wissenschaften (einschließlich der positiv-theologischen), dann wird sie auch die christliche Lehroffenbarung als ein ihr eigenthümliches Objekt in einer völlig dienstlosen Weise ergreifen können.

ist jener Unterschied insoferne auch unhistorisch und abstract, als die natürliche Offenbarung nie in einer besondern geschichtlichen Form herausgetreten ist rein als solche abgesehen von aller höhern (übernatürlichen) Gottesoffenbarung einerseits, ohne alle Verkümmerung und Verschlimmerung andererseits; kann aber ein Princip nicht eine historische Macht sein, wiewohl ihm keine von andern Principien zeitlich gesonderte Existenz und Wirksamkeit zukommt? Und wenn es auch schwer ist, ins Detail aller einzelnen Wahrheiten hinein jene beiden Offenbarungsprincipien genau abzugrenzen, hebt dieses ihren specifischen Unterschied auf? fällt es der Wissenschaft nicht ebenfalls schwer, in einzelnen concreten Fällen Organisches und Unorganisches, Thier und Pflanze, Menschen und Thier d. h. die organische und unorganische, die animalische und vegetabilische, die menschliche und die animalische Schöpfung und Offenbarung Gottes von einander abzugrenzen? hebt dieses ihren specifischen Unterschied auf?

Dieses Unterschieds wegen läßt sich die höhere oder christliche Offenbarung nur auf eine sehr inadäquate Weise aus der niedern oder primären Offenbarung erkennen. Allerdings wenn die menschliche Persönlichkeit ihrer reinen Wesenheit nach dreipersönlich wäre, wie Sengler will, und nicht bloß einpersönlich, dann würde die Vernunft ohne Zweifel die Persönlichkeit Gottes schon im Lichte der primären Offenbarung als eine dreipersönliche im Sinne des Christenthums erkennen. Nun ist wohl alles persönliche, ja alles unpersönliche Leben der Kreatur ein dreieiniges, also ist auch das ursächliche Persönlichkeitsleben Gottes im Lichte der primären Offenbarung schon als ein dreieiniges zu fassen. Etwas Anderes ist aber diese Dreieinigkeit Gottes und etwas Anderes die Dreipersönlichkeit Gottes im specifisch-christlichen Sinne des Wortes. Jene Dreieinigkeit wird auch von den Vertheidigern der göttlichen Einpersönlichkeit eingeräumt, wenigstens von den besonneneren, nur die Dreipersönlichkeit Gottes in genanntem Sinne wird von ihnen in Abrede gestellt. Die Momente jener Dreieinigkeit mag man auch als Subsistenzen fassen und als Personen Gottes bezeichnen, dem Sinne des christlichen Grundmysteriums ist eine solche Darstellung noch incongruent.

Die altchristlichen und mittelalterlichen Denker haben die Momente jener Dreieinigkeit verschiedentlich bezeichnet, z. B. der hl. Augustinus als esse, species, ordo, als unum, aequale, connexum, als potentia, sapientia, bonitas, der heilige Bonoventura*) als unitas, veritas, bonitas, als ratio principiandi, exemplandi, finiendi u. s. w.; ihrer eigentlichen Bedeutung nach sind dieses jedoch, um in der Sprache der Scholastiker zu reden, nur wesentliche Eigenschaften oder Proprietäten Gottes, die wir aus den Analogien der unpersönlichen und der persönlichen Kreatur erschlossen haben. Sie sind keine persönlichen Proprietäten Gottes; bloß im uneigentlichen Sinne können sie den drei Personen im Einzelnen zugeeignet werden, weßhalb sie nur „adpropriata" heißen, nicht „propria personalia." Sie begründen blos eine uneigentliche Trinität, die nur zueignungsweise verbunden wird mit der eigentlichen Trinität des höhern göttlichen Lebensprocesses (Zeugungs- und Hauchungsprocesses), den wir nur im Lichte der christlichen Offenbarung zu erkennen vermögen.**)

Der dreipersönliche Gott kann im Lichte der natürlichen Offenbarung noch nicht als ein dreipersönlicher gewonnen werden, weil er sich in ihr zwar als dreieiniger Gott geoffenbart hat, aber noch nicht in eigentlicher, vollendeter Weise d. h. noch nicht als dreipersönlichen im christlichen Sinne des Wortes. Das specifische Wesen des Christenthums, die Dreipersönlichkeit Gottes nämlich und deren geschichtliche Manifestationen können von hier aus noch nicht ihr Licht empfangen. Die Mächte der Verwesung und des leiblichen Todes, die Mächte der gegen den Geist aufstrebenden Sinnlichkeit sind innerhalb der natürlichen Weltordnung noch nicht völlig gebrochen; sie haben ihr natürliches Recht, sie gehören dem normalen Entwicklungsgange der Dinge als berechtigte Faktoren an, wenn sie an Intensität auch zugenommen haben durch die Sünde und noch zunehmen. Die natürliche Harmonie (Versöhnung), Vollendung, Integrität der Kreaturen ist nur eine beziehungsweise; in Verhältniß zur höhern Gnaden-

---

*) Brevil. p. I. c. 6. p. II. c. 1.

**) Thomas S. th. I. q. 39 art. 7 q. 32 art. 1 resp. u. ad 1.

ordnung ist sie noch Disharmonie, Kampf und Streit der physischen und psychischen Gegensätze, Unvollendetheit, Desintegrität. Die natürliche Vollendung des Menschen ist die Auflösung desselben als solchen, die Fortdauer des Geistes ohne den Sinnenleib, also der Zwiespalt seiner Principien; um wie vollendeter ist nicht der pneumatische Gnadenmensch der christlichen Auferstehung? Die Versöhnung und Heiligung der natürlichen Geschöpfe ist noch eine unvollendete; der Vater hat sich hier noch nicht als die den Versöhner zeugende Macht d. h. noch nicht als selbstständige Persönlichkeit des Vaters geoffenbart, der Logos, das vermittelnde Wort des Lebens oder der Versöhner ist hier ebensowenig schon als eine selbstständige, vollendete, abgeschlossene Macht oder Persönlichkeit herausgetreten und ebenso wenig ist als solche in der natürlichen Offenbarung der heilige Geist schon herausgetreten. In ihr ist Gott noch nicht offenbar als der ewige Versöhner der ungefallenen oder gefallenen und erlösbaren Kreatur, noch nicht als der den Versöhner ewig erzeugende Vater, noch nicht als der von ihnen ausgehende Heiliger. Gott hat sich hier noch nicht offenbart, sowie er an und für sich ist als Erzeuger, Versöhner und Heiliger. Die Persönlichkeit Gottes hat ihr dreieiniges Leben hier noch nicht abgeschlossen, ist noch nicht hervorgetreten in drei unterschiedenen Subsistenzen oder Personen. Erst in der übernatürlichen (theologischen) Offenbarung wird die Persönlichkeit der göttlichen Natur offenbar als Person des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Erst hier wird Gott offenbar als dreipersönlicher Gott im christlichen Sinne des Wortes vermöge der Integritäts-, Unsterblichkeits-, Versöhnungs-, Erlösungs- und Heiligungsgnade. Erst hier wird er als solcher offenbar für die Natur aller Kreaturwesenheiten, für all deren unfreie und freie Vermögen und Kräfte, für die Gemüths-, Willens- und Erkenntnißkräfte des Menschen insbesondere, um sie in höhere Uebereinstimmung mit sich selbst zu bringen, um sie im höhern Sinne des Wortes zu versöhnen, zu vergöttlichen, zu heiligen. In den Spuren der äußern Schöpfung, im natürlichen Ebenbilde der Menschenschöpfung (imago creationis) wird Gott nur offenbar seiner allgemein-persönlichen Natur nach; erst im übernatürlichen Eben-

bilde seiner selbst (imago recreationis et gloriae) wird er offenbar und wohnhaft seiner dreipersönlichen Natur nach. Das natürliche Ebenbild Gottes lebt sich aus als Aehnlichkeit der göttlichen Natur (similitudo divinae naturae) im Processe der natürlichen Erkenntniß und Liebe Gottes, die nur ein Nachbild der natürlichen (wesentlichen) Selbsterkenntniß und Selbstliebe Gottes ist. Das übernatürliche Ebenbild Gottes dagegen lebt sich aus als Aehnlichkeit der göttlichen Dreipersönlichkeit (similitudo divinae trinitatis) im Processe der übernatürlichen (theologischen) Erkenntniß und Liebe Gottes, die nur ein Nachbild der dreipersönlichen Selbsterkenntniß und Selbstliebe Gottes ist.*)

Vermöge unsrer ersten Geburt sind wir natürliche Ebenbilder Gottes, vermöge unsrer Wiedergeburt übernatürliche. Vermöge der erstern sind wir natürliche Kinder (Söhne) Gottes, um in einer dem entsprechenden Heiligkeit des Sinnes unsre natürliche Vollendung zu erreichen; vermöge der zweiten sind wir freie Söhne Gottes, um in höherer Vergöttlichung (θείωσις, deificatio) unsere übernatürliche Vollendung zu erreichen. Die natürliche Kindschaft ist in Verhältniß zur höhern immer noch Knechtschaft zu nennen; denn in der natürlichen Offenbarung, um all das Vorhergehende in der Redeweise der modernen Theosophen auszudrücken, offenbart sich Gott noch als ein feuriger, herrischer, zorniger, dreiunneiniger Gott, erst in der Offenbarung der übernatürlichen Gnade und Glorie offenbart er sich als ein ideeller, liebender, versöhnlicher, friedlicher, dreieiniger und in der Einheit dieser beiden Offenbarungen als vollendeter, dreipersönlicher Gott, so wie er an für sich selber ist in der ewigen Ungetheiltheit seines Wesens.

Dem Dualismus von Natur und Gnade, von natürlicher und übernatürlicher Ebenbildlichkeit, von natürlicher und übernatürlicher, von philosophischer und theologischer Erkenntniß entspricht von Seiten Gottes der Dualismus einer natürlichen und übernatürlichen Offenbarung und diesem wieder ein doppelter

*) Die Lehre des hl. Thomas vom göttlichen Ebenbild S. th. I. q. 93 art. 8 enthält sehr tiefsinnige Gedanken.

Offenbarungsgrund — die Natur Gottes und die göttlichen Personen; denn wie sich Gott nach Aussenhin offenbart, so muß er auch nach Innen hin sich offenbaren. Das ist die centralste Fassung der vorwürfigen Grundfrage. Der doppelte Lebensgrund, der doppelte Lebensproceß der Kreatur wurzelt in einem doppelten Lebensgrund, in einem doppelten Lebensprocesse Gottes; während aber die beiden Lebensgründe und deren Processe im Geschöpfe nur auf accidentelle Weise Eins werden können, so sind sie in Gott auf substantielle Weise ewig Eins, so daß der höhere Lebens- und Offenbarungsgrund (die Dreipersönlichkeit) in Gott nur Natur und nicht Uebernatur oder Gnadennatur ist. Im Geschöpfe können Natur und Uebernatur und die Elemente beider (Wesentliches und Unwesentliches) geeint und gelöst werden, das liegt im Begriffe des creatürlichen Wesens; in Gott sind sie dagegen trotz ihres virtualen oder formalen Unterschiedes ewig Eins und unlösbar, das liegt ebenso sehr im Begriffe des göttlichen Wesens.

Fassen wir das Bisherige summarisch zusammen, so erscheint ein der Substanz nach Uebernatürliches als gerechtfertiget; die natürliche Vernunft hat dasselbe in dienstwilliger Unterwerfung zu erfassen, bevor sie es wissenschaftlich in sich ausleben kann. Die göttliche Dreifaltigkeit an sich und in ihrer Offenbarung nach Aussenhin, Anfang, Mitte und Ende der geschaffenen Kreatur sofern sie in der Offenbarung Gottes als eines dreifaltigen, dreipersönlichen wurzeln, der höhere Anfang derselben in der gratia integritatis, immortalitatis, elevationis, originalis justitiae et sanctitatis des Urzustandes, Höhepunkt und Mitte der Kreatur in der hypostatischen Union derselben mit Gott in Christo, die höhere Versöhnung und Vollendung der Kreatur in und durch diesen Gottmenschen Jesus Christus, die Sünde Aller in Adam als dem ersten Stammvater des menschlichen Geschlechts wie die Genugthuung Aller in Christo als dem zweiten Stammvater desselben, die Anziehung eines neuen Geistmenschen durch diesen Gottmenschen und durch die Kraft des sich einwohnenden dreipersönlichen Gottes in dem Acte der Rechtfertigung, die höhere Intregation des geistig-seelischen Menschen über die natürlichen

Gesetze des diesseitigen Erkenntniß- Gefühls- und Willenslebens hinaus, die in der Rechtfertigung grundgelegte Erneuerung oder Wiedererweckung des gegenwärtigen Menschenleibes über das natürliche Gesetz des Todes hinaus, das Gegentheil von all dem, wenn statt des pneumatischen oder himmlischen Menschen der infernalische vorbereitet wird in der Zeit durch die Todsünde, die Verklärung auch der unvernünftigen Kreatur über die natürlichen Weltgesetze, über die Kämpfe dieser Zeit hinaus u. s. w. — all diese Ueberzeugungen eines höhern Lebens in der Kraft und in der Wesenheit des dreipersönlichen Gotteslebens sind Mysterien für den natürlichen Menschen, Mysterien, in deren Dienst er seine natürliche Erkenntnißkraft gefangen geben muß, um einer höhern Weisheit aus Gott theilhaftig zu werden, Mysterien, die ihrer Substanz nach übernatürlich sind und als solche den specifischen Gesammtinhalt der Theologie bilden.

5. Doch wie immer die Philosophie sich mit Lösungsversuchen dieser Fragen abmühen möge, könnte entgegnet werden; vom Auctoritätsstandpunkt aus ist es jedenfalls entschieden, daß die Philosophie nicht den gleichen Inhalt habe mit der Theologie, daß sie ihr untergeordnet und nicht ebenbürtig sei. Hat nicht der römische Stuhl schon das eine und das anderemal sein Urtheil in dieser Sache gefällt? ist nicht der Satz des Raymundus Lullius verworfen: „omnes articuli fidei possunt probari et probantur per rationes necessarias, demonstrativas, evidentes“ (prop. 96)? ist nicht neuerdings gegen Günther der Satz ausgesprochen worden: „humana ratio et philosophia in religionis rebus non dominari sed ancillari omnino debent“?*) ist dieses nicht eine Erklärung für die Lehre der Schule, die Philosophie sei ancilla theologiae?

Nach dem Grundsatze: odiosa sunt restringenda darf ohne weitere authentische Erklärungen dieser Erklärungen wohl kaum behauptet werden, daß das Wort: ancillari hier gerade in diesem Sinne verstanden werden müsse und in keinem andern. Welch

*) Breve an den Cardinal v. Geissel vom 15. Juni 1857.

vielfachen Sinn hat die Dienstleistung, den die Religion von der Philosophie erhalten kann, nicht bei den Scholastikern? Hat nicht Mancher von denen, die in neuester Zeit eine freie Selbstständigkeit der Philosophie selbst für die specifischen Wahrheiten des Christenthums in Anspruch nehmen, ausdrücklich hervorgehoben, daß sie dieses nicht durch schlechthin nothwendige, demonstrative, evidente, adäquat erfassende Gründe bewerkstelligen könne? daß sie nicht in solcher Weise eine der Theologie ebenbürtige Herrschaft auszuüben habe? daß sie der Religion dienen müsse, wenn sie ihre Aufgabe wahrhaft erfüllen will? daß sie ihr dienen müsse, wenn auch nur mittelbar als eine freie, selbstständige Geistesmacht? Wurde nicht ausdrücklich einbekannt, daß alle natürliche Gewißheitskraft, also auch die philosophische, durch die übernatürliche Glaubensgnade eine quantitative Erhöhung, wie durch die Rechtfertigungsgnade eine höhere Informirung finde? Damit ist auch anerkannt, daß die philosophisch-historische Gewißheit von der Thatsache und dem Inhalte der christlichen Offenbarung, von der Dreipersönlichkeit und Menschwerdung Gottes u. s. w. sich als dienende Basis in Unterordnung stelle zu der quantitativ höhern Gewißheit des theologischen Auctoritätsglaubens. Wir haben hier zwar eine Unterordnung der philosophischen Gewißheit unter die theologische, ohne daß sich aber die erstere an der zweiten zu orientiren hätte im Sinne der scholastisch-thomistischen Grundanschauung. Auf diesem Standpunkte wird auch nicht in Abrede gestellt, daß die Integritäts- und Unsterblichkeitsgnade, daß insbesondere die Rechtfertigungsgnade, welche die natürliche Erkenntniß- und Liebekraft auf ihren quantitativ-höchsten Grad erhebt, Lebensqualitäten übernatürlicher Art bilden im Sinne der bekannten auctoritativ-kirchlichen Entscheidungen.

Die Freiheit der philosophischen Wissenschaft und die Auctorität.

1. Ging unsere erste Grundüberzeugung dahin, daß es für die Vernunft ein der Substanz nach Uebernatürliches gebe, in dessen Dienst sie sich zu begeben habe, so sprechen wir unsere zweite Grundüberzeugung dahin aus, daß dieser Dienst die Vernunft nicht unfrei mache sondern frei. Zwischen dem

Principe der natürlichen und übernatürlichen Gnade, der allgemeinen Vernunfttheologie (Philosophie) und der christlichen Theologie darf nicht bloß ein „Graben“ aufgerissen werden, um ihn zu überspringen, nein! dieser Graben muß auch ausgefüllt werden. Im specifischen Unterschiede jener beiden Principien darf deren Einheit nicht preisgegeben werden wie in der Einheit derselben nicht deren specifischer Unterschied. Die altkirchlich-mittelalterliche Spekulation hat in ihren tiefsinnigsten Erzeugnissen auch die innere Naturverwandtschaft jener beiden Principien festgehalten, nicht bloß deren Unterschied; dieses geistige Erbe der Vergangenheit zu ergreifen, aus dem eigenen Geiste zu bewähren und fortzubilden, ist eine Hauptaufgabe der gegenwärtigen und zukünftigen Wissenschaft.

Drei specielle Fragen sind es insbesondere, die uns hier beschäftigen müssen: ob die Vernunft des Menschen das Uebernatürliche, in dessen Dienst oder Unterordnung sie steht, irgend wie in sich angelegt enthalte oder nicht? ob sie dasselbe zu philosophischer Gewißheit erheben könne ohne allen Auctoritäts- oder Thatsachenglauben? ob sie im Dienste eines solchen Auctoritätsglaubens nicht ihrer angebornen Freiheit verlustig gehe? Auf diese drei Fragen möge der Reihe nach (n. 2—4) nun eingegangen werden!

2. Die Natur des Menschen muß nicht bloß das Natürliche potentiell in sich enthalten, sondern auch das Uebernatürliche, obwohl beides in verschiedener Art und Weise. Die Vernunft des Menschen muß nicht bloß für den Inhalt der natürlichen Offenbarung, sondern auch für den Inhalt der übernatürlichen Offenbarung ein positives Inhaltskriterium besitzen, obwohl für beide in specifisch-verschiedener Art und Weise. Der positive Glaubensinhalt des Christenthums kann für die Vernunft nicht etwas in jeder Beziehung Indifferentes, Gleichgiltiges sein, so daß abgesehen von allen Thatsachenkriterien die menschliche Vernunft, das menschliche Gemüth und der menschliche Wille durch das positive Gegentheil jenes Inhalts gerade so gut befriediget, ergänzt, vollendet würde. Etwas so rein-positives

von Außenher und nur von Aussenher an uns Herangebrachtes ist das Christenthum nicht, wie man es häufig als solches vorstellt und darstellt. Oder wie? sollte es möglich sein, daß die gemeine und umsomehr die veredelte, die gebildete Menschennatur von allen Thatsachenbeweisen abgesehen sich ebenso vollendet finden würde, wenn das Grundgeheimniß des Christenthums ein gegentheiliges wäre? Nein! wenn das Christenthum die Religion der Vollendung ist, dann muß es sich als solche auch offenbaren, insbesondere als solche sich auch für den innern Menschen offenbaren, also muß es als solche auch erfahren und erkannt werden können. Es wäre ein Widerspruch zu sagen, die menschliche Vernunft werde vollendet durch den Inhalt des Christenthums, aber sie vermöge von dieser Vollendung innerlich Nichts zu erfahren, Nichts zu erkennen. In Folge dessen wäre es auch ein Widerspruch zu sagen, ein inadäquates, unvollständiges Wissen und Begreifen des christlichen Grundgeheimnisses sei schlechthin unmöglich für unsere Vernunft. Daß das Christenthum, um die natürliche Schöpfung zu vollenden, eine versöhnende Kraft haben müsse, daß es eine Religion der Versöhnung sein müsse, daß der Gott des Christenthums sich als Versöhner, Mittler und beziehungsweise als Erlöser der Kreatur offenbaren müsse, wenn er sich einmal offenbart, daß er sich nicht mehr so sehr als Herrn derselben offenbaren könne wie in der natürlichen Schöpfung, daß also die Macht der göttlichen Versöhnung aus der Ungeschiedenheit mit der göttlichen Herrscher- und Zornesmacht zu einer selbstständigen Wirksamkeit heraustreten müsse als eine eigene selbstständige Potenz, um in einer dritten beide verbindenden Macht oder Potenz wieder Eins zu werden mit ihr, daß Gott an sich das sein müsse, als was er sich offenbart nach Aussen, daß er also an und für sich selber in drei relativ selbstständigen Potenzen existiren müsse, weil er nach Aussenhin sich so offenbart, daß diese Potenzen oder wie man sie nennen will in anderer Weise unterschieden seien als die Vollkommenheiten oder die Attribute des persönlichen Gotteswesens, das in jenen drei Potenzen hervortritt, daß also die Eigenheiten

(Proprietäten) der letztern auf andere Weise bestimmt werden müssen als die Eigenheiten (Proprietäten) der göttlichen Wesensnatur, also mit letzteren wenigstens nicht auf Eine Linie gesetzt werden können — all dieses ist nur eine weitere wissenschaftliche Entfaltung des Satzes, daß das Christenthum die Vollendung des natürlichen Geschöpfes sei. Entweder diese Theorie oder eine Indifferenztheorie; uns scheint es kein Drittes zu geben vor dem Forum eines klaren, nüchternen Denkens. Wer die Prämisse zugibt, daß das Christenthum wirklich und wahrhaft und nicht bloß eingebildetermaßen eine Vollendung der natürlichen Schöpfung sei und daß die Vernunft sich gegen diese ihre Vollendung nicht völlig neutral verhalten könne, der wird alle daraus gezogenen Folgerungen wohl ebenfalls zugeben müssen; oder wo wäre der Punkt, an welchem ein Sprung stattfände in der Folgerung? Daß die drei relativ selbstständigen Potenzen des persönlichen Gotteswesens auf gegenwärtigem Standpunkte noch nicht als real unterschiedene Subsistenzen oder Personen bestimmt und formulirt sind, ist nicht bloß zuzugeben sondern zu behaupten. Wir sind zwar auf vernunftmäßigem Wege angelangt bei einer christlichen Gottesidee, die wir speculativ-begrifflich entwickeln können; doch bliebe eine solche Entwicklung immerhin eine mehr allgemeine ohne alle adäquatere Bestimmung, ohne alle präcisere Formulirung. Ein solches Vernunftchristenthum käme nicht hinaus über einen beziehungsweise noch unbestimmten christlichen Platonismus; wer aber die Möglichkeit eines solchen in Abrede stellt, hat keinen andern Ausweg als die Indifferenztheorie.

Diese letztere scheint uns unmöglich zu sein. Das Christenthum kann unmöglich eine äußerlich vorgefundene Thatsache sein, die unserer Vernunft auf eine so reinzufällige Art begegnete, wie so viele andere historische Thatsachen. Das Grunddogma des Christenthums kann unmöglich eine pure Zufälligkeit sein für die menschliche Vernunft, so daß ein nichtversöhnender, nichterlösender, nichtheiligender Gott, von Thatsachenbeweisen abgesehen, ihr gerade sogut entsprechen würde. Das Grunddogma des Chri-

stenthums muß also beziehungsweise eine Art von höherer Vernunftnothwendigkeit bilden, wenn auch letztere keine logisch-stringente, keine metaphysische, keine moralische Vernunftnothwendigkeit im Sinne der natürlichen Wahrheiten sein kann. Insofern muß wirklich der schöne Spruch Tertullians wahr sein, daß die Seele des Menschen eine geborne Christin sei. Wie wenig wäre es auch nur der Würde des Christenthums angemessen, wenn das Grundgeheimniß desselben ein rein äußerliches Ingrediens für die menschliche Vernunft wäre, ohne irgend ein Zeugniß für sich zu haben in der Natur der menschlichen Seele, die es vollenden, harmonisiren, begeistigen soll? Das Christenthum muß insofern wirklich die Religion der allgemeinen Menschheit sein, wenn es auch ein Werk der freien göttlichen Erbarmung und Liebe ist. Der christliche Humanismus ist in sofern wirklich berechtiget; denn alles Uebernatürliche, Christliche wurzelt in allgemein-menschlicher Sehnsucht und Anlage, alle Wiedergeburt des höhern Lebens wurzelt insofern in der ersten Geburt des niedern Lebens. Wie wäre es auch nur denkbar, daß die erste Offenbarung Gottes gar keinen Grund (ratio) für die zweite enthielte, so daß letztere für sie ihrem ganzen Wesen nach eine rein zufällige, historisch vorgefundene Thatsache wäre und weiter Nichts? ist erstere nicht eine Offenbarung der allgemeinen Gottesnatur, letztere der dreipersönlichen? wäre in Folge dessen nicht auch von der wesentlichen Selbstoffenbarung Gottes zur trinitarischen jeder dialektische Fortgang abgebrochen und unmöglich gemacht?

Haben wir der menschlichen Vernunft nun ein positives Inhaltskriterium für die Grundwahrheit des Christenthums vindicirt, so liegt es uns jetzt ob, die Natur desselben noch näher zu untersuchen und gegen mögliche Mißverständniße zu schützen.

Alle Wahrheit des Erkennens wird gewonnen durch die Uebereinstimmung der erkennenden Vernunft mit dem erkannten Gegenstande oder durch die Harmonie des subjektiven und des objektiven Erkenntnißprincipes. Die erkennende Vernunft muß, um zur Wahrheit zu gelangen, das Objekt so ergreifen, wie es an sich ist, wie es also für Alle ist ohne alle individuelle Fär-

bung und Schattirung. Die Einzelnvernunft ist also nur Wahrheitsorgan, sofern sie zugleich Allgemeinvernunft ist, sofern sie eine allgemein-menschliche Function bethätiget. Nur dadurch steht die menschliche Vernunft in Uebereinstimmung oder Harmonie mit dem Objekte, daß sie zugleich in Uebereinstimmung oder Harmonie steht mit sich selber als individuelle Vernunft und als allgemeine Vernunft in der individuellen. Diese allseitige Uebereinstimmung ist die vollste Gewähr, das untrügliche Kriterium der Wahrheit. Nicht alle Objekte sind indeß auf eine schlechthin evidente Weise dem Bewußtsein gegenwärtig; das volleste Wahrheitskriterium, das der Evidenz nämlich, kann also bezüglich derselben nicht gewonnen werden. Nichtsdestoweniger wird die mit moralischer Nothwendigkeit sich uns ankündigende Uebereinstimmung der menschlichen Vernunft mit sich selber d. h. die Harmonie einer Vernunftüberzeugung mit der allgemein-menschlichen Vernunftüberzeugung in mir ein hinreichendes Kriterium dafür sein, daß das Objekt derselben trotz seiner theilweisen Inevidenz eine Wahrheit sei und keine Lüge. Sofern die individuelle Vernunft ihre allgemein-menschliche Potenz bethätiget, kann sie nur ein Wahrheitsorgan sein und kein Lügenorgan; das Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit derselben, was wir früher als „Vernunftglauben" bezeichnet haben,*) hat eine wissenschaftliche Berechtigung. Wollte man das Wahrheitskriterium dieses allgemein-menschlichen Vernunftglaubens als ein unwissenschaftliches fassen, weil es keine schlechthinige Evidenz, Durchsichtigkeit und Begreiflichkeit des Objektes gewähre, fürwahr! dann würden nur etwa Logik und Mathematik den Character strenger Wissenschaften retten können. Das wäre jedoch, wie erörtert worden, ein zu rigoroser Sprachgebrauch, indem auf

---

*) Derjenige Standpunkt, der sich auf ein solches Fundament stellt, statt auf ein bloß naturalistisches, untermenschliches, ist neuerdings als ein ethischer Standpunkt geltend gemacht und als ein für die Philosophie wahrer und berechtigter vertheidiget worden. Vergleiche Frohschammers Athenäum, I, 54 ff.

solche Weise von exacter, historischer, philosophischer Wissenschaft zum größten Theile keine Rede mehr sein könnte, am allerwenigsten von theologischer Wissenschaft.

Soweit das allgemein-menschliche Wahrheitskriterium reicht, so weit reicht die Wissenschaft, sei es mit, sei es ohne durchgängige Evidenz einer Thatsache, eines Inhaltes. Die Vernunft hat ein doppeltes Streben; ein Streben nämlich theils nach dem natürlichen, theils nach dem übernatürlichen Erkenntnißobjekte. Ersteres findet seine Erfüllung durch die natürliche Offenbarung Gottes, letzteres durch die höhere, theologische Offenbarung Gottes. Durch beide Offenbarungen gewinnt die menschliche Vernunft eine Uebereinstimmung mit sich selber, die wenigstens als moralische Nothwendigkeit sich geltend macht, wenn auch nicht allseits als eine schlechthin zwingende, evidente. Für beide Offenbarungen gewinnt sie also ein wissenschaftliches Wahrheitskriterium. Wie sie für die Thatsache und den Inhalt der natürlichen Offenbarung ein positives Thatsachen- und Inhaltskriterium gewinnt, so vermag sie auch für die Thatsache und den Inhalt der übernatürlichen Offenbarung ein positives Thatsachen- und Inhaltskriterium zu gewinnen. Das philosophische und spekulativ-theologische Vernunftkriterium sind also der Wurzel nach Eins und ungetheilt; sie specifiziren sich und gestalten sich nur verschieden je nach der Verschiedenheit ihrer beiderseitigen Objekte, je nach der größern oder geringern Innigkeit, womit diese Objekte unserer vernünftigen Natur gegenwärtig und verwachsen sind.

Aber wie? ist das positive Inhaltskriterium der Vernunft für die christliche Offenbarung nicht ein mystisches Kriterium, also der Tod aller Wissenschaft? Scholastik und Mystik, Philosophie und Mystik — sind das nicht zwei einander ganz heterogene Dinge? Jenes Kriterium kann allerdings ein „mystisches" genannt werden, sofern man den Begriff des „Mystischen" in einem weiteren Sinne des Wortes faßt und all dasjenige darunter begreift, was dem innern Menschen ein Geheimniß ist, aber der innern Erfahrung, dem innern Erlebniße sich aufschließt, ohne auf ganz durchsichtige

und helle Weise herauszutreten. In diesem Sinne ist aber alle und jede menschliche Wissenschaft eine „mystische", soweit sie auf „Vernunftglauben" ruht; denn was ist letzterer Anderes als eine innere Vernunftempirie, an deren Realität man vernünftiger Weise glauben muß trotz eines dem Objekte beigemischten Restes von Dunkelheit und mystischer Inevidenz? was ist dieser Vernunftglaube, was ist das Vertrauen auf die normale Beschaffenheit unserer Erkenntnißnatur und auf deren angeborne Wahrheitskraft Anderes als eine Uebereinstimmung der Vernunft mit sich selber, eine Harmonie des innern Menschen mit sich selber in all dessen Kräften, inwendig erfahren durch die Vernunft und als an sich wahr festgehalten, obwohl wir kein pures Wissen von dem besitzen, was wir auf solche Weise als an sich wahr aussprechen? In diesem Sinne zu reden ist das positive Inhaltskriterium für das Grundgeheimniß des Christenthums allerdings ein mystisches; in diesem Sinne zu reden ist aber das positive Inhaltskriterium für die Grundgeheimnisse der metaphysischen Vernunftoffenbarung ebensosehr ein mystisches. In diesem Sinne zu reden werden selbst alle Thatsachenkriterien des profanwissenschaftlichen und positiv-theologischen Auctoritätsglaubens ihrem letzten Vernunftgrunde nach von mystischer Art und Natur sein, soferne sie ihre letzte Beglaubigung nur einem innerlichen Dictamen der Vernunft, also nur dem Glauben an die Wahrhaftigkeit dieser letztern selbst verdanken.

Von einer Verbindung des wissenschaftlichen Elementes mit dem mystischen und in Folge dessen von einer mystischen Philosophie, von einer Wissenschaft der mystischen Theologie als Complement der positiv-historischen, von einer Wissenschaft der speculativ-mystischen Theologie u. s. w. kann nur die Rede sein, wenn man das Wort: mystisch in dem angedeuteten weitern Sinne zur Anwendung bringt. *) Eine wissenschaftliche Mystik

*) Von „mystischer Theologie" kann in den verschiedensten Sinnesarten geredet werden. Es kann von ihr die Rede sein in practisch-ascetischem Sinne oder im Sinne einer höhern theoretischen Wissenschaft von Gott und von himmlischen Dingen auf dem Wege ganz besonderer außerordent-

in diesem Sinne vermag sich vor dem Forum des strengsten, des nüchternsten Denkens zu legitimiren auf Grund eines allgemein-vernünftigen Inhaltskriteriums. Soweit dieses letztere reicht, soweit und nicht weiter reicht sie selber als Wissenschaft. Jenseits dieser Grenze beginnt die individuelle Gefühls- und Willensmystik. Möge sie berechtiget oder nichtberechtiget sein, möge sie eine poetisch-geistreiche, eine ascetisch-erbauliche Mystik oder eine phantastisch-schwärmerische, in Symbolen, Zahlen oder Begriffen spielende Mystik sein, Wissenschaft ist sie keineswegs mehr. Allerdings ist es sehr schwer, in einzelnen concreten Fällen zu bestimmen, was nur eine unsichere, confuse oder gar eine bloß vorgespiegelte Vernunfterfahrung sei und was eine sichere, wirkliche, was nur einen subjektiven Individualglauben entstamme und was einen allgemein-menschlichen, objektiven Vernunftglauben, was nur eine Idiosyncrasie individueller Naturen sei und was in der Tiefe der allgemeinen Menschennatur wurzle, also auf Objektivität Anspruch habe; aber dazu ist ja gerade die Wissenschaft vorhanden, auf dem Wege einer strengen Untersuchung auszumachen, was wissenschaftlich sich weisen und beweisen lasse und was nicht. Ihre Aufgabe ist es namentlich, derjenigen modernen Richtung gegenüberzutreten, welche allen Idealismus der menschlichen Vernunft als mystische Schwärmerei erklärt und umsomehr das

---

licher Gnadenerfahrungen, ekstatischer Beschauungen, prophetischer Erleuchtungen. — Insoweit ist Mystik keine Wissenschaft auf allgemein-menschlicher, theoretischer Erkenntnißgrundlage, keine Scholastik, obwohl beide einander nicht ausschließen. In einem allgemeinern Sinne ist von mystischer Theologie die Rede, sofern wir nicht sowohl ein Wissen davon haben, was Gott ist als vielmehr ein Nichtwissen dessen. In diesem Sinne ist die scholastische Philosophie und Theologie selbst zugleich Mystik. Endlich kann von mystischer Theologie die Rede sein, sofern sie einen innerlichen Vernunftglauben zu ihrer wissenschaftlich-apologetischen Voraussetzung hat. Sowohl das inadäquate Wissen wie der allgemein-menschliche Vernunftglaube verträgt sich mit dem Character der Wissenschaft; in diesem ganz allgemeinen Sinne haben wir aber von mystischer Wissenschaft (Philosophie, Theologie) geredet. Da jedoch das Wort: mystisch selber einen so mystischen, vieldeutigen Sinn hat, ist es am gerathensten, sich desselben soviel möglich zu entschlagen.

Christenthum als bloßen Ausfluß einer romantischen Weltanschauung und Lebenspoesie betrachtet, in Wirklichkeit und Wahrheit aber vielmehr selbst der Schwärmerei anheimfällt, der Schwärmerei nämlich für die Materie, für die materiellen Interessen, für die vollbrachten Thatsachen u. s. w.

Wird aber einer solchen Lehre, daß die geschöpfliche Natur auch das Uebernatürliche in sich angelegt enthalte, daß sie ein positives Vernunftkriterium für die übernatürlichen Glaubensmysterien in sich trage, nicht ein versteckter Jansenismus oder ein diesem letztern sich anschließender Rationalismus oder Mysticismus zu Grunde liegen? Unsere Theorie will mit Verwerfung dieser Irrthümer gerade das zur Anerkenntniß bringen, was ihnen als Wahrheitsrest innewohnte, was ihnen Kraft verlieh über die menschlichen Gemüther, was aber von deren Bekämpfern in der Hitze des Kampfes vielfach nicht gehörig zum Bewußtsein gebracht wurde. Die geschöpfliche Natur besitzt eine Anlage für das Uebernatürliche wie für das Natürliche. Sie besitzt nicht bloß eine solche im Sinne einer leeren, rein passiven, gleichgültigen Potenz oder Capacität, sondern auch im Sinne eines der Erfüllung harrenden S t r e b e n s. Keine Natur kann gleichgültig sein gegen ihre eigene Vollendung, auch nicht gegen ihre übernatürliche Vollendung; das Streben nach Vollendung, nach der natürlichen und der übernatürlichen ist jeder Natur eingeboren und unveräußerlich eingeboren. Doch finden zwei große Unterschiede statt zwischen beiderlei Arten des natürlichen Grundstrebens. Das natürliche Streben nach der Entfaltung der natürlichen Lebenskräfte und der sowohl wesentlichen als unwesentlichen Lebensqualitäten, soweit sie der normalen, gottgewollten Ordnung der Dinge angehören, das natürliche Streben nach Erreichung des Vernunftzieles (der natürlichen Erkenntniß und Liebe Gottes) insbesonders Seitens der intelligenten Kreaturen m u ß realisirt werden, wenn der Begriff der natürlichen Weltordnung realisirt werden soll und k a n n aus den eigenen Kräften der geschöpflichen, wenigstens der in ihrem r e i n e n Natur-Stande befindlichen Wesenheiten realisirt werden. Ganz anders das natürliche Streben nach dem Uebernatürlichen, insbesonders nach dem übernatürlichen Erkenntniß-

und Liebeziel, der visio beatifica, der fruitio beatifica! Die Nichtrealisirung dieses Strebens macht die Kreatur nicht unselig, weil sie nicht zu deren natürlicher Wesensordnung gehört, weil sie kein debitum naturae ist, noch kann die Realisirung desselben durch eigene Kräfte bewerkstelliget werden ohne höhere active Potenz und Anlage d. h. ohne übernatürliche Gnadenerfüllung aus Gott. Der Mangel an übernatürlicher Vollendung ist noch keine Hemmung der Natur, noch keine Unseligkeit. In jeder niedern Naturordnung muß ein dialektisches Grundstreben für die relativhöhere angelegt sein, sodaß insoferne die höhere nicht rein zufällig und gleichgültig ist für die niedere — wie ließe sich sonst ein göttlicher Vernunftplan denken, wenn nicht Alles in Allem angelegt wäre, wenn die Welt nur ein reinindeterministisches Aggregat verschiedener Naturen wäre? Jede relativ-höhere Natur ist aber deßhalb noch nicht anrechtlich begründet in der je niedern, bildet kein debitum für dieselbe, bezeichnet vielmehr ein freies Werk der höher und höher gehenden Gottesoffenbarung, ist also eine der Verleihung nach freie, der niedern Natur unverdient und accidentell zuwachsende Gabe. Der dialektische Grundtrieb der niedern Natur nach der höhern schließt also nicht ein, daß alles Höhere nur eine naturgemäße Entwicklung aus dem Niedern und keine freie und unverdiente Offenbarung der göttlichen Vernunft sei. Das natürliche Streben der menschlichen Natur nach den Geheimnissen der höhern christlichen Gnadennatur und das kritische Vernunfturtheil über die Befriedigung dieses naturgemäßen Strebens durch das Christenthum tritt also ebensowenig dem theologischen Gnadenbegriffe zu nahe. Ist schon der philosophische Jansenismus unhaltbar auf dem Boden einer allgemeinen Weltanschauung, welche den Rapport der niedern und der höhern geschöpflichen Naturen ineinander würdigen will, dann ist der theologische Jansenismus ebensowenig als haltbar zu erkennen. Jede Natur vermag nur in Kraft einer höhern Natur zu wirken, was ihre eigene Natur übersteigt, sie ist nur active Potenz desselben in und durch die höhere active Gnadenpotenz und ohnedem bliebe all ihr Streben nach dem, was über ihrer Natur liegt, unwirksam. Wenn sie

sich aber in diesem Processe mehr passiv verhält, wer wollte daraus folgern, daß sie für das, was über ihrer Natur liegt, nur eine völlig passive, indifferente Empfänglichkeit besitze? Wer wollte in Folge dessen behaupten, daß die menschliche Erkenntnißnatur für die übernatürlichen Grundgeheimnisse des Christenthums nur eine völlig passive, indifferente Empfänglichkeit besitze ohne alles positive Inhaltskriterium derselben? *) Nicht bloß die freie, selbst die unfreie Kreatur hat ein Sehnen und Harren nach der Offenbarung der Kinder Gottes (Röm. c. 8); hört deßhalb die letztere auf, ein Werk der unverdienten Gottesgnade zu sein? Wenn die Lehre von einem positiven Inhaltskriterium der menschlichen Vernunft für das Grundgeheimniß des christlichen Glaubens nothwendig zum Jansenismus oder Rationalismus führen würde, dann müßte die Lehre von einem positiven Thatsachenkriterium die menschliche Vernunft für den christlichen Glauben ebendahin führen. Die menschliche Vernunft kann sich gegen die Thatsache der übernatürlichen Offenbarung sowenig in gleichgültiger Schwebe oder in sceptischer Neutralität erhalten wie gegen den Inhalt derselben; deßhalb hört aber weder die Thatsache noch der von ihr unabtrennbare Inhalt der höhern Offenbarung auf, ein Werk der unverdienten Gottesmittheilung zu sein.

Hat aber eine solche Theorie, wie wir sie aufgestellt haben,

---

*) Hätten die Augustinianer Belleli, Berti, Noris, deren sich neuerdings Gratry angenommen hat (Erk. Gottes übers. v. Pfahler II, 104 — 113) obigen Unterschied des natürlichen Strebens nach dem zur Natur Gehörigen und nach dem ihr beigegebenen Höhern strenge betont, hätten sie die Nothwendigkeit (ratio necessitatis, ratio debiti), vermöge welcher Gott dem natürlichen Verlangen nach den höhern Gnadengütern gemäß seiner Güte und Weisheit entsprechen mußte, kräftiger unterschieden von der Nothwendigkeit, vermöge welcher er die Natur mit ihren Gaben ausrüstete, hätten sie erstere entschieden als eine hypothetische Nothwendigkeit erklärt, die nur eintrat, falls Gott der geschöpflichen Natur in freier Liebe höhere Gaben mittheilen wollte, dann hätten fürwahr jene Männer weder in ältern Tagen (unter Benedict XIV) noch in neuesten Tagen (Theol. der V. von Kleutgen II, 598 ff. Scheeben Natur und Gnade 1861 S. 40, 57 Katholik 1861 S. 587—8) einer Begünstigung des Jansenismus geziehen werden können.

auch historischen Grund und Boden der bekämpften Indifferenztheorie gegenüber? Die gesammte Mystik der christlichen Vergangenheit erscheint uns als ein lebendiger Beweis für die erstere, als ein lebendiger Protest gegen die letztere. Die Mystik des christlichen Lebens würde der Indifferenztheorie zufolge eine rein-übernatürliche Gnadenerfahrung, welche der natürliche Vernunft- und Gemüthsmensch nur gewähren lassen würde, ohne ein verbietendes Veto dagegen einzulegen. Die christliche Mystik würde so allen reinmenschlichen Grund und Boden verlieren, ohne der natürlichen Wissenschaft, der Philosophie insbesondere ihrem tiefsten Grundwesen nach zugänglich zu sein; sie würde nur eine Wissenschaft rein-übernatürlicher Gnadenerfahrungen ohne alles innere Vernunftinteresse, wenn man in solchem Sinne von „Wissenschaft" reden wollte und könnte. Wir vermögen einer solchen Theorie keine historische Berechtigung zuzugestehen, obwohl wir nicht gewillt sind, eine weitläufige Erörterung hierüber zu beginnen. Die größten Väter der altchristlichen Zeit, die größten Theologen des Mittelalters haben es — das dürfte kaum bezweifelt werden — in hundertfachen Weisen und Wendungen ausgesprochen, daß die menschliche Natur und all ihre leiblichen, seelischen und geistigen Kräfte durch einen innern Zug, durch ein inneres Motiv hinbewegt werden zu den höhern Gütern des Christenthums. Sogar die peripatetischen Scholastiker, die das angeborne Gottesbewußtsein bekämpften, haben gelehrt, daß ein unbestimmtes Streben nach der natürlichen Seligkeit der menschlichen Seele angeboren und natürlich sei, ohne seiner Unbestimmtheit wegen ein reinindifferentes, gleichgiltiges Streben zu sein, und daß ihr nicht minder auch ein solches Streben nach der Gottesanschauung der übernatürlichen Seligkeit angeboren und natürlich sei. So namentlich der heilige Thomas von Aquin in manchen unzweideutigen Ausdrücken *) und ebenso Duns Scotus **). Der Vernunft ist hiemit der Sache nach, wenn auch nicht dem Worte nach ein positives In-

*) S. th. I q. 12 art. 1, II, 1, q. 3 art. 8 S. phil. III c. 50 c. 57 u. s. w.
**) Prolog in sent. q. 1 n. 9, sq. in IV sent. dist. 49 q. 9—10.

haltskriterium für die Wahrheit des christlichen Gottesmysteriums zugesprochen; man braucht nur Ernst zu machen mit dieser Theorie und sie vollständiger zu entwickeln, eines Weitern bedarf es nicht. Jenes positive Inhaltskriterium bildet recht eigentlich die tiefere Seele aller Analogiegründe, die zur Erklärung der göttlichen Trinität verwendet werden, obwohl es bei den Scholastikern immer nur im dunkleren Hintergrunde auftritt und nicht im Vordergrunde, wie es der Geist des modernen Denkens verlangt.

Von der Welt aus kraft der ersten Principien kann der Inhalt des christlichen Trinitätsgeheimnisses auf positive Art freilich nicht begründet werden nach Thomistischer und Scotistischer Lehre; damit ist aber nicht, wie man auf den ersten Schein hin dafür halten könnte, jede anderweitige positive Vernunftbegründung desselben abgeschnitten. Der erste Schein trügt.

Doch die jugendliche Frische und Kühnheit der mittelalterlichen Spekulation ging dahin; das innige Band, welches bis jetzt die Elemente des Wissens und Glaubens, der Vernunft und der Auctorität, der Scholastik und Mystik in lebendiger Einheit erhalten hatte, wurde mehr und mehr gelöst von den Tagen des Occam'schen Nominalismus an und ein endloser Streit eingeleitet über den Sinn der scholastischen Formeln von der natürlichen Potenz, Fähigkeit und Sehnsucht für das übernatürliche Ziel bei Thomas u. A. *). Namentlich ein Theil der Thomistischen Schule bestritt dem natürlichen Menschen jede active und passive Potenz für die übernatürliche Gottesanschauung und gestand ihm nur eine leere, „potentia obedientialis“ zu im Sinne einer reinen Indifferenztheorie **). So Cajetan, Fr. v. Ferrara, Medina, Molina,

---

*) Vergl. Werner Gesch. des Thomismus S. 330 ff. 631—2. Suarez, Leben und Lehre II, 152.

**) „Vocatur potentia obedientialis aptitudo rei ad hoc, ut in ea fiat quidquid faciendum ordinaverit deus et secundum talem potentiam anima nostra dicitur in potentia ad beatitudinem pollicitam et finem supernaturalem.“ So Cajetan com. in S. th. I q. 1 art. 1 q. 12 art. 1. Ebenso Suarez: „potentia logica . . est non repugnantia quaedam, unde ab aliquibus

Vasquez, Suarez u. A. gegen Duns Scotus und dessen Schule, gegen Durandus, Paludanus, Major, Soto, Henriquez u. s. w., indem sie auch ihren Meister Thomas in dem nämlichen Sinne zu deuten suchten. Wie die Kreatur für die Wirkungen der göttlichen Allmacht nur eine leere Empfänglichkeit d. h. nur eine potentia obedientialis besitzt, aber völlig indifferent dagegen sich verhält, ob sie all das, was sie ist und was sie hat, von Gott empfange oder nicht, in gleicher Weise und in keiner andern hat die Vernunft auch eine Empfänglichkeit für das Uebernatürliche: das ist die Grundanschauung dieser Lehre. Besonders dem Bajanismus, Jansenismus und Augustinismus gegenüber sah man in dieser Lehre das einzige Rettungsmittel, welches gründliche Abhilfe gewähre. Kann es in Folge dessen uns nun wundern, wenn die Theologie unserer Tage im Kampfe gegen den modernen Rationalismus zu einem großen Theile den nämlichen strengen Unterschied zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem geltend macht, um ja eine reine Rechnung zwischen beiden zu erhalten? kann es uns wundern, wenn sie die übernatürliche Offenbarung gar vielfach nur als eine äußerliche Zuthat der Vernunft vorstellt und darstellt? kann es uns wundern, wenn namentlich die heutige Thomistik den nämlichen strengen Unterschied der Natur- und Gnadenordnung beinahe überall durchblicken läßt *), um so den ganzen oder den versteckten Rationalismus der modernen Philosophie und der von ihr inficirten Theologie bis in die letzte Wurzel hinein zu zerstören?

Es bildet ein Grundbestreben des neuern Geistes, das Ueber-

---

vocatur potentia obedientialis, quia de se est indifferens . ." metaph. disp. XLIII sectio 4 n. 2 und XXX q. 11 n. 36 ff., de ultimo fine disp. XVI sectio II—III.

*) Vergl. Perrone de creatione p. 111 c. 2 prop 3 obj. 1, Kleutgen Theol. d. V. II, 149, obwohl er die entgegengesetzte Theorie von Jansenismus freispricht (ebend. II, 150). Ganz anders Gratry, der auf dem Standpunkte des Ontologismus die Theorie vom angebornen Verlangen nach der übernatürlichen Gottschauung vertheidiget und auch als die des heiligen Thomas vertheidiget (Erk. G. II, 98—112, Logik II, 153, 181 ff.), ohne jedoch diese Theorie in ihre vollen Consequenzen hinein auszubilden.

natürliche überall in der Natur der Dinge schon angelegt und in der Vernunft schon begründet zu finden, wie es ein Grundbestreben desselben bildet, überall mehr einzudringen in die thatsächliche Natur des Körper- und Geistuniversums und von da aus auf voraussetzungslose Weise das Uebernatürliche durch Vernunft zu induciren und zu begründen. Wäre dieses beiderseitige Grundbestreben nicht auf falsche Bahnen geleitet worden, wäre es nicht dahin gekommen, die christliche Lehroffenbarung auf gleichen Fuß zu setzen mit der menschlichen Vernunft oder sie ihr gar unterzuordnen als eine besondere, wenn auch als höchste Erscheinungsform derselben, so wäre es fürwahr dazu angethan gewesen, die mittelalterliche Wissenschaft in jeder Hinsicht fortzubilden und unendlich zu erweitern. Alle großen Irrthümer haben große Wahrheiten zu Grunde und so scheint uns denn die Sanctionirung eines positiven Inhaltskriteriums der Vernunft für das Grundgeheimniß des christlichen Glaubens einen der unveräußerlichen Wahrheitsreste des modernen Wissenschaftsstandpunktes zu bezeichnen, wenn auch die Auffassung und Bestimmung desselben vielfach eine fehlerhafte war *).

3. Wird die Vernunft nun das Uebernatürliche, das sie in sich angelegt enthält, zu philosophischer Gewißheit erheben können ohne allen Auctoritäts- oder Thatsachenglauben? Das ist die zweite Frage, deren Beantwortung uns obliegt. Wie wird die christliche Gottesidee, die wir auf vernunftmäßigem Wege gefunden haben, sich zum christlichen Auctoritätsglauben verhalten? Sie wird sich ohne einen solchen weder gestalten

---

*) Besonders Dr. Fr. Michelis hat dieses zum Oefteren sehr scharfsinnig hervorgehoben, namentlich hinsichtlich der Günther'schen Philosophie (Kritik der Günther'schen Phil. 1854 S. 1—55. Bemerkungen zu Kleutgens Phil. der Vorzeit 1861 S. 72—3). Wir möchten nur strenger ein positives Vernunftkriterium für natürliche und specifisch-theologische Wahrheiten unterscheiden, strenger zwischen der das individuelle Denken normirenden allgemeinen Logos- (Vernunft- und Sprach-) Auctorität und der specifisch-christlichen unterscheiden. In ähnlicher Weise wie Fr. Michelis hat sich ausgesprochen Deutinger: Princip der neuern Philosophie und die christliche Wissenschaft 1857.

lassen noch weiter gestalten lassen noch in ihre historisch-thatsächlichen Gestaltungen verfolgen lassen. In dreifacher Hinsicht wird also der positive Auctoritätsglaube nothwendig sein.

Die metaphysischen Grundwahrheiten leuchten so hell in das Innere des Menschen hinein, daß sie keiner auctoritativen Verbürgung Seitens einer äußern, positiven Lehrmacht bedürfen, um gewiß zu sein; wie die Geschichte des Heidenthums bezeugt, erleuchten sie jeden Menschen, der in diese Welt kommt. Die äußern Lehrtraditionen üben zwar auf die metaphysische Vernunftbildung einen großen, einen unschätzbaren, einen nothwendigen Einfluß aus und je reiner sie hervortreten in der Geschichte der Völker, desto mehr werden sie auch beihelfen zu einer leichtern und sichrern Erreichung des wahren Vernunftzieles; auctoritativ werden sie jedoch für die bereits mündig gewordene Vernunft umsoweniger wirken müssen, als die wahre Auctorität ja vermittelst ihrer erst wissenschaftlich zu bestimmen ist. Anders aber bei der specifisch-übernatürlichen Wahrheit des christlichen Gottesbewußtseins! Sie leuchtet, außerordentliche Gnadenführungen Gottes abgerechnet, wohl nicht so helle in das Innere des Menschen hinein, daß sie ohne auctoritative Beglaubigung jemals gewiß sein könnte. Das äußere Wort, welches dieselbe verkündet, wird zwar als solches schon einen Eindruck hervorzubringen vermögen, besonders auf Platonische Gemüther; die darin ausgesprochene Wahrheit wird aber die menschliche Vernunft nicht mit einer so bewältigenden Nothwendigkeit ergreifen, ihr keine derartige Uebereinstimmung mit ihr selber gewähren, daß ein allgemein-vernünftiges Kriterium hinsichtlich derselben sich bilden könnte trotz des Zweifels an der Berechtigung derjenigen Auctorität, in deren Namen das Wort des Heiles gepprediget wird. Wird etwa das innere Gnadenlicht — außerordentliche Heimsuchungen und Offenbarungen Gottes abgerechnet — diesen Mangel ersetzen und ergänzen selbst ohne allen positiven Auctoritätsglauben? Sicherlich nicht, wenn man der Gefahr mystischer Selbsttäuschungen entgehen will. Der positive Auctoritätsglaube an das Grundgeheimniß des Christenthums wird also laut des Zeugnisses der Erfahrung, der hier

allein die Entscheidung zukommen kann, eine unerläßliche Bedingung und Voraussetzung sein für das Zustandekommen eines positiven Inhaltskriteriums der Vernunft bezüglich jenes Grundgeheimnisses. Wer nicht glaubt an die unter Zeichen und Wundern verkündigte Lehre Christi, wer vom Zweifel daran ausgeht, der wird innerlich durch seine Vernunft nicht erfahren, daß sie wahr ist. Sowohl die metaphysische wie die spekulativ-theologische Gotteslehre werden also auf dem Grunde eines immanenten, inhaltlichen Vernunftprincipes sich constituiren können; nur darin werden sie unterschieden sein, daß die erstere das christliche Auctoritätsprincip blos als ein bildendes, die letztere als einer zugleich befehlendes, auctoritativ wirkendes voraussetzt. Die erstere wird sich als Vernunftwissenschaft constituiren, ohne sich zu gleicher Zeit als theologische, als christliche, als katholische Wissenschaft mitconstituiren zu müssen, die letztere ohnedem nicht; die erstere wird sich auf Inhaltskriterien stützen können ohne Vorbedingung von Thatsachenkriterien, die letztere nicht. Die erstere wird sich auf inhaltliche Vernunftgründe hin als Wissenschaft gestalten können ohne allen Dienst der christlichen Offenbarung, ohne factische Nothwendigkeit eines zeitlich vorausgehenden und zeitlich coexistirenden Auctoritätsglaubens, letztere dagegen nur mit einem solchen Dienste, mit einem solchen Auctoritätsglauben. Erstere wird das intelligo ut credam, letztere das credo ut intelligam zu ihrem Grundprincipe machen müssen.

Wie die christliche Gottesidee sich wissenschaftlich nicht gewinnen und gestalten läßt ohne Voraussetzung eines positiven Auctoritätsglaubens, so wird sie sich auch nicht weiter gestalten, nicht näher bestimmen und formuliren lassen ohne einen solchen. Die Auffassung und Bezeichnung der drei göttlichen Potenzen als reell unterschiedener Subsistenzen oder als Personen, die Auffassung des göttlichen Lebensprocesses als eines Zeugungs- und Hauchungsprocesses, so daß die erste Person als zeugender Vater, die zweite als erzeugter Sohn, die dritte als gehauchter Geist bestimmt wird, die weitere Formulirung dieses christlichen Dreipersönlichkeits-Dogmas in die einzelnen Lehrartikel

hinein — all dieses kann nur auf Grund positiver, biblisch-kirchlicher Bestimmungen hin geschehen. Ohnedem käme man über einen mehr oder minder unbestimmten, christlichen Vernunftplatonismus nicht hinaus.

Die thatsächlichen Offenbarungen des dreieinigen Gottes vom Anfange der Zeiten an bis Christus und von Christus an bis ans Ende der Zeiten können umsomehr nur auf den Grund positiver, biblisch-kirchlicher Zeugnisse hin zur Gewißheit werden. Wie die natürliche, so hat auch die übernatürliche Offenbarung Gottes nicht bloß eine Geschichte in uns sondern auch eine Geschichte außer uns in der Welt der räumlich-zeitlichen Thatsachen. Diese Thatsachen können nur durch positiven Zeugen- oder Auctoritätsglauben ergriffen und sichergestellt werden auf vernünftige Thatsachenkriterien hin. Der Inhalt des Zeugnisses wird hier nur auf mittelbare Weise von der Vernunft als wahr befunden, sofern nämlich die Wahrhaftigkeit des Zeugen sowie die Thatsache, daß er geredet hat, außer aller Frage steht. Der Inhalt (das materielle Objekt) des Zeugnisses hat das formelle Motiv seiner vernünftigen Beglaubigung hier noch außerhalb seiner selbst. Nur die Grundideen der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung können der begrenzten Menschenvernunft sich auf innerliche, immanente Art beglaubigen, nicht all deren zeitliche Erscheinungs- und Manifestationsweisen. Diese können nur auf die Wahrheit eines menschlichen oder eines göttlich-menschlichen (prophetischen, biblisch-kirchlichen) Zeugnisses hin zur Gewißheit gebracht werden. Der größte Theil aller profangeschichtlichen und theologischen, aller geschichtsphilosophischen und spekulativ-theologischen Thatsachen können von einzelnen Menschen nur auf solche Art zu einer vernünftigen Gewißheit gebracht werden. Die Gottesoffenbarung in der unzuständlichen Welt- und Menschheitsperiode, die Sündenthat aller Menschen in Adam, die geschichtliche Offenbarung des dreipersönlichen Gottes in der nachparadiesischen Welt, die individuelle Incarnation des Gottessohnes im Menschensohne, als die Fülle der Zeiten gekommen war, die hypostatische Union der göttlichen Natur in Christo mit der menschlichen als Grund der allgemeinmystischen

Union der menschlichen Natur mit der gottmenschlichen und vermittelst ihrer auch mit der dreipersönlichen Gottesnatur, die sichtbare Kirche als Leib Christi, ihre hierarchische Gliederung, ihre Sakramente und Sakramentalien, ihre Zukunft und Vollendung in den letzten Weltperioden u. dgl. können für die Vernunft nur auf Grund eines positiv-historischen Auctoritätsglaubens hin sichere Bewährung finden. Sie haben zwar in der innern Natur des Menschen die tiefsten Anhaltspunkte, treten auch in unser Inneres herein als wirkende Thatsächlichkeiten, als tod- und lebenbringende Mächte; wer vermöchte aber aus dem Adam in uns auf den historischen Adam, aus dem Verderben unserer leiblich-geistigen Natur auf unsere Mitschuld in Adam, aus den christlichen Lebenszuständen in uns auf den historischen Gottmenschen, dessen Genugthuung für uns, dessen Kreuztod und Auferstehung u. s. w. sicher zurückzugelangen von allen biblisch-kirchlichen Zeugnissen abgesehen? Hat nicht die Schleiermacher'sche Theologie einen factischen Beweis dafür geliefert, wie schwankend es in diesen Beziehungen mit einer Mystik bestellt sei ohne Voraussetzung eines festen und gediegenen Auctoritätsglaubens? Alle derartigen Wahrheiten müssen daher vorherrschend auf Thatsachengründe gestellt werden, um durch Analogie- und Congruenzgründe sodann eine spekulative Rechtfertigung und Verdeutlichung finden zu können.

Ob aber die Vernunft durch rein inhaltliche oder durch thatsächliche Gründe oder durch beide zumal zu ihren Erkenntniß- und Gewißheitsbildungen bestimmt werden möge, gleichviel; was sie ist, bleibt sie immer und überall und muß es bleiben. Ihre Function bleibt immer eine allgemein-menschliche. Nur das macht das auszeichnende Wesen der spekulativen Theologie aus, daß die Vernunft innerhalb derselben concret durchdrungen ist von einem übernatürlichen (theologischen) Objekte, einer übernatürlichen Thatsache und Inhaltlichkeit des Glaubens und einer nach Außen und Innen sich bezeugenden Gottesauctorität. Die reine Philosophie ist freie Vernunftwissenschaft mit Abstraction von aller übernatürlichen Offenbarungsauctorität, die spekulative Theologie dagegen freie Vernunftwissenschaft in con-

creter Einheit mit der kirchlichen Offenbarungsauctorität (Theologie) *).

Zwei Stadien muß die philosophirende Vernunft durchlaufen, um die reine Philosophie zur vollendeten spekulativen Theologie hindurchzubilden. Sie muß sich in die Thatsache und Inhaltlichkeit der übernatürlichen Offenbarung versenken, von sich selber dazu hingedrängt, von ihren eigenen philosophisch-geschichtlichen Gründen dazu hingeleitet; sie muß confessionell, sie muß christlich- und kirchlich-gläubig werden. Das ist ihre theologische Function, in welcher die philosophische noch ganz gebunden ist, weil ihrer selbst entäußert und nur passiv aufnehmend. Sobald sie in dieser unfreien Bindung des gläubigen Gehorsams sich wieder auf sich selber zurückzubesinnen beginnt, sucht sie den thatsächlich geoffenbarten Inhalt des Glaubens formell zu verarbeiten und nach Wahrscheinlichkeits- und Analogiegründen zu erklären. Damit ist sie in ein zweites Stadium vorangerückt; ihre Function ist jetzt eine spekulativ-theologische geworden, formell frei im unfreien Dienste des Glaubens, materiell noch gebunden. Diese ihre Function kann indeß nur ein Uebergangsmoment bilden. Die Vernunft steht dem Inhalte der übernatürlichen Offenbarung so wenig auf eine rein äußerliche Weise gegenüber als der Thatsache derselben; für beide trägt sie eine Beglaubigung in sich, für beide ist sie selber ein natürlicher Wahrheits-

*) Ob man die spekulative Theologie als freie Philosophie (Spekulation) fasse in concreter Einheit mit der Theologie, wie hier geschehen, oder als Theologie in concreter Einheit mit der freien Philosophie oder als concrete, zusammenfassende Einheit beider, ob man sie auf ein einfaches Princip stützen wolle, sofern es in Verbindung steht mit einem andern oder auf ein doppeltes Princip, ob man sie also in mittelbarer oder in unmittelbarer Weise auf das Doppelprincip von intellectus und fides stützen wolle, ist in sachlicher Beziehung völlig gleichgültig. Welchen dieser drei Betrachtungsstandpunkte man immer vorziehen möge — worüber wir nicht rechten wollen — die Hauptsache ist und bleibt jedenfalls dieses, daß man Vernunft und Auctorität, Vernunftgründe und Auctoritätsgründe, philosophische Vernunftgründe für die Auctorität und theologische Auctoritätsgründe nicht miteinander confundire.

grund, ein natürliches Wahrheitskriterium. So vollendet sich die spekulative Theologie. Die philosophirende Vernunft ist nun frei in jeder Hinsicht, in materieller wie in formeller und zugleich unfrei oder gebunden im Dienste des Glaubens. Ihre philosophische und theologische Function ist jetzt beiderseits ausgebildet und in voller Harmonie. Die philosophische Vernunft und das gläubige Christenthum sind auf solche Weise in dem Subjekte, welches ihr gemeinsamer Träger ist, nicht mehr außer- und nacheinander, sondern lebendig ineinander ohne Vermischung oder Trennung ihrer beiderseitigen Principien.

Viele Theologen der Gegenwart fassen dasjenige schon als die wirkliche spekulative Theologie auf, was wir nur als Uebergangsmoment zu derselben gelten ließen. Die philosophische Vernunft soll innerhalb derselben das gegebene Dogma nur formell-dialektisch verarbeiten und soweit möglich aus Analogiegründen erklären. Einer solch engern Begriffsfassung der „spekulativen Theologie" möge immerhin gehuldiget werden! Nur müßte der Philosophie als solcher sodann in umgekehrter Weise eine weitere, eine universellere Fassung gegeben werden. Sie müßte in solchem Falle auch als Philosophie der übernatürlichen Offenbarung ausgesprochen werden, was keine sachliche Verrückung irgendwelcher Art mit sich bringen würde. Ueber die Wahrheiten und Geheimnisse der natürlichen Offenbarung hinaus müßten auch jene der übernatürlichen Offenbarung mit in ihren Bereich gezogen werden, soferne sie für die Vernunft gegeben sind als Ende und Vollendung derselben und eine allgemein-menschliche Begründuug durch Thatsachen- oder Inhaltskriterien haben. Der Universalismus der freien Philosophie würde so in schönster Harmonie stehen mit ihrer Unterordnung zur Theologie *).

*) Die göttliche Dreipersönlichkeit würde bei solcher Fassung ein rein philosophisches Objekt wie die Persönlichkeit Gottes im Allgemeinen, nur kein metaphysisches gleich der letztern. Aber selbst als metaphysisches Objekt könnte man sie geltend machen, wie von vielen Männern geschehen ist, wenn nur der specifische Unterschied beider aus der Einleitungswissenschaft herüber im

4. Wie wird sich die Freiheit der philosophischen Wissenschaft nun zum kirchlichen Auctoritätsglauben verhalten? das ist die letzte der aufgeworfenen Fragen. Die Vernunft muß in den Dienst der höheren Offenbarung und Auctorität treten, um ihre natürliche Sehnsucht nach dem Uebernatürlichen dadurch zu erfüllen; das bildete unsere erste und zweite Grundbehauptung (n. 2—3). Die Vernunft entäußert sich nicht ihrer selbst in diesem Dienste, sie veräußert in demselben nicht ihre natürliche Freiheit, die ihr als eine unveräußerliche angeboren ist, sie gewinnt im Gegentheil durch diesen Dienst ihre höhere Harmonisirung, Uebereinstimmung und Befreiung ihrer Kräfte; das bildet unsere Schlußbehauptung, die nur Resultat des Frühern ist.

Die Vernunft gewinnt eine Uebereinstimmung mit sich selber durch die natürliche Gottesoffenbarung; dieses ist die Freiheit ihrer natürlichen Entwicklung und Vollendung rein als solche. Eine höhere Uebereinstimmung mit sich selber gewinnt sie wieder durch die übernatürliche Gottesoffenbarung; das ist die Freiheit ihrer natürlichen Entwicklung und Vollendung, sofern sie von der Gnade durchdrungen und durchwaltet wird. Die erstere Freiheit ist Natur wie die zweite; nur ist die Verwirklichung der zweiten nicht wie die der ersten ein Werk der natürlichen Gottesgnade, sondern ein Werk der übernatürlichen.

Auf solche Weise scheint sich uns das traditionelle Princip im modernen Vernunftprincipe der philosophischen Freiheit fort- und weiterzubilden, ohne sich in demselben gewaltsam abreißen zu müssen. Von der einen Seite her erscheint es uns ungerechtfertigt, die „Freiheit der Kinder Gottes" als eine ausschließlich theologische Freiheit zu fassen und nicht als eine beziehungsweise zugleich philosophische. Als ob die

---

Auge behalten wird. Die peripatetisch-thomistische Fassung der Metaphysik als der Lehre vom Sein im Allgemeinen, vom ersten Sein oder Gott und den himmlischen Intelligenzen (Werner Thomas v. A. II, 155) ist von der heutigen Scholastik zum großen Theile modificirt; warum soll jene Fassung der metaphysischen Grundwissenschaft jede weitergehende Modification unmöglich machen?

Natur, die Vernunft des Menschen ganz äquilibristisch und indifferent sich verhielte gegen jede Erfüllung durch höhere Offenbarung! als ob sie nur in den Gehorsam derselben zu treten hätte, ohne durch sie um irgend etwas freier zu werden, als sie vorher schon war! als ob die Wahrheit des Kreuzes Christi nur Gehorsam brächte für die menschliche Vernunft, ohne sie zugleich frei zu machen! als ob nur die Rede vom philosophischen Glaubensdienste Berechtigung hätte, dagegen jede Rede von philosophischer Freiheit als modernes Geistesverbrechen zu proscribiren und zu ächten wäre! Von entgegengesetzter Seite her erscheint es uns als ebenso ungerechtfertigt zu sagen: eine Freiheit der Wissenschaft, welche im Dienste einer höhern Offenbarung stünde, sei eine bloße Scheinfreiheit, ein Spiel mit Worten. Wenn Freiheit alle und jede dienstliche Unterordnung ausschlösse, dann gäbe es kein freies Glied der menschlichen Staats- und Sittlichkeitsordnung, dann müßte die Creatur Gott sein, um frei sein zu können. Nur von einer absoluten Freiheit könnte dann noch die Rede sein, von keiner relativen mehr. Und nehmen wir an, die philosophisch gereifte Vernunft stehe zur Auctorität im Verhältnisse ebenbürtiger Gleichordnung und nicht im Verhältnisse der Unterordnung! Auch hier würde sie eine Beschränkung erfahren durch diese ihr coordinirte Macht, auch hier würde sie in concreter Einheit oder Uebereinstimmung mit derselben stehen müssen und sich dieses ihres Gesammtverhältnisses bewußt werden können, ohne dadurch in der Freiheit ihrer Entwicklung und Vollendung irgendwie gehemmt zu werden. Ihre Beschränkung durch eine übergeordnete Macht, die concrete Uebereinstimmung mit derselben und das Bewußtsein dieser ihrer Stellung wird also ebensowenig dieser Freiheit ein Hemmniß bereiten. Sowohl durch Coordination wie durch Subordination kann sie eine Beschränkung erleiden, ohne deßhalb aufzuhören, eine relative Freiheit zu besitzen innerhalb der Grenzen ihres eigenen Principes.

Die Freiheit des philosophischen Forschens ist am Anfange desselben noch abstract, unbestimmt, indem alle objektiven Voraussetzungen des gemeinen und positiv-wissenschaftlichen Menschenbe-

wußtseins philosophisch erst sicher zu stellen sind innerhalb der Einleitungswissenschaft vermittelst des methodischen Zweifels. Doch mehr und mehr bestimmt sich die Freiheit des philosophisch suchenden Erkennens durch Ueberwindung dieses die Gewißheit erprobenden Zweifels. Sie erfüllt sich durch die natürliche Offenbarung; sie wird nicht gehemmt durch die Gesetzesmächte und Auctoritäten der letztern, sie gewinnt durch sie vielmehr ihre vernünftige Realisirung. Doch als Freie der Natur sind wir immer noch Knechte Gottes, nicht Kinder Gottes im Vollsinne des Wortes. Auch unsere philosophische Vernunft wird darum nicht wahrhaft frei von Natur aus; sie wird es erst im „kindlichen" Glauben und unter dessen Gesetzesjoche, indem sie sich erfüllen läßt durch die übernatürliche Offenbarung, ohne dabei ihr natürliches Talent zu vergraben. Erst dadurch wird ihre Freiheit eine erfüllte wie umgekehrt die unfehlbare Auctorität eine freibeglaubigte. Erst diese von der Auctorität erfüllte Freiheit ist die reelle, die vollkommne Freiheit, die ihrem Begriffe wahrhaft entspricht; die unbestimmte, unerfüllte des Anfangs, von wo aus in der philosophischen Einleitungswissenschaft jene vollkommne erst gesucht wurde, war eine noch unreelle, unvollkommne, bloß formelle.

Der absolute und der relative Supranaturalismus.

1. Allen bisherigen Darlegungen — so könnte entgegnet werden — liegt ein Dualismus zu Grunde, dessen Zeit ohne Zweifel schon vorbei ist; ein Dualismus zweier Wahrheiten, zweier Offenbarungen, zweier Grundwissenschaften, zweier Erkenntnißlichter. Dieser Dualismus characterisirt eine abgelaufene Weltepoche; wohl mag er noch seine Schatten hereinwerfen in die philosophische Wissenschaft der gegenwärtigen Tage, beherrschen wird er sie niemals mehr. Auf dem positiven Standpunkte hat dieser Dualismus allerdings sein völlig unangestrittenes Recht; die Unterschiede von Natur und Gnade, von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung, von allgemein-wesentlicher und dreipersönlicher Gottesnatur u. s. w. werden hier den ganzen Anschauungskreis beherrschen müssen. Die Philosophie ist aber die

Wissenschaft der Wissenschaften; den Dualismus einer doppelten Wissenschaft, einer Wissenschaft des Natürlichen und des Uebernatürlichen, hat sie in einer allumfassenden Universalwissenschaft zu versöhnen, auszugleichen und dadurch den Organismus des menschlichen Wissens zu vollenden. Wie der Organismus des göttlichen Wissens nur Einer ist, so ist in Wahrheit auch der Organismus des menschlichen Wissens nur Einer, wenn er auch ein schwaches, im diesseitigen Leben sehr unvollendetes Nachbild des erstern ist. Dieser sich in sich selber abrundende und abschließende Organismus des menschlichen Wissens ist nichts Anderes als die philosophische Universalwissenschaft. Sie ist der encyclopädische Umkreis aller Wissenschaften und deren reflectirte Einheit; sie steht also weder in irgend einer Unterordnung, noch in irgend einer Ueberordnung oder Beiordnung. Sie begrenzt alle menschlichen Wissenschaften, wird aber von keiner begrenzt. Sie scheidet Alles und sie einet Alles, hat also weder Etwas über sich noch unter oder neben sich. Nicht als ob sie all diese Unterschiede längnen wollte! nicht als ob sie den specifischen Unterschied der christlichen und der allgemein-religiösen Offenbarung in Abrede stellen wollte! nicht als ob sie den Supranaturalismus des Christenthums irgendwie verflüchtigen wollte, sei es in rationalistischer oder mystischer Weise! Keineswegs; nur fallen all diese Unterschiede in den Umkreis der menschlichen Wissenschaften, also auch in den Umkreis der philosophischen Universalwissenschaft.

Einer solchen Auffassung werden wir uns nicht zu widersetzen, wir werden uns mit derselben nur auseinanderzusetzen haben. Mit dem Dualismus der scholastischen Auffassung steht sie nicht in einem wesentlichen, principiellen Gegensatze, wenn sie klar erfaßt und klar durchgeführt wird.

2. Natur und Uebernatur, Natur und Gnade sind höchst relative Begriffe. Für die amorphe Natur ist die krystallinische Natur etwas Uebernatürliches, für die krystallinische die vegetabilische, für die vegetabilische die thierische, für die thierische die menschliche, für die menschliche als solche die göttlich-menschliche oder christliche. Das Universum stellt uns eine Stufenleiter solch

specifisch-verschiedener Naturen dar. Jede niedere verhält sich zur Thätigkeit der höhern als Basis, steht in dienstlicher Unterordnung zu ihr, um durch sie idealisirt und aus der Gebundenheit ihrer Kräfte befreit zu werden. Jede höhere Natur verhält sich zur je niedern als Uebernatur; sie ist zwar angelegt im dialektischen Grundtriebe derselben — das Universum ist kein bloßes Agglomerat der geschöpflichen Naturen — aber nicht anrechtlich in derselben begründet, kein debitum naturae, sondern eine freie Gottesgabe. Jede höhere Ordnung ist eine freie Offenbarung Gottes in Verhältniß zu der je niedern Ordnung betrachtet, ohne deßwegen reinäußerlich zu ihr hinzuzukommen. Ueberall findet ein Optimismus der göttlichen Weltordnung statt ohne die beiden Extreme einer absoluten Nothwendigkeit Gottes oder einer positivistischen Willkür Gottes! ohne die beiden Extreme eines philosophischen Jansenismus oder eines Positivismus der Indifferenz!

Was vom Standpunkte der christlichen Gnade aus als tiefere, untergeordnete Natur erscheint, das ist selber wieder ein Werk der göttlichen Gnade in Verhältniß zu einer tiefern und abermals tiefern Natur. Jede concrete Natur im weiten Umkreise der Schöpfung ist also eine Gnadennatur, nicht bloß die in der Rechtfertigung angezogene christliche Gnadennatur. Der Weltproceß ist insofern ein höher und höher gehender Naturirungsproceß, bis endlich die Creatur vollends verähnlichet ist der Natur Gottes. Das ist die wahre physiologische Weltanschauung, die nicht im Widerspruche steht mit dem freien göttlichen Gnaden-Begriffe.

Der Dualismus von Natur und Uebernatur oder Gnade ist an sich also kein fixer, absoluter, sondern ein sehr wechselnder, beweglicher, relativer. In diesem Sinne zu reden ist auch der Supranaturalismus kein absoluter, sondern ein relativer. Vom specifisch-theologischen Standpunkte aus erscheint nur das als übernatürliche Gnade, was der secundären Offenbarung des Christenthums, Judenthums und des Urzustandes angehört; die ihr zu Grunde liegende primäre Offenbarung wird von diesem Standpunkte aus als eine natürliche bezeichnet, obwohl sie in sich

selber wieder einen aufsteigenden Proceß verschiedener Ordnungen darstellt, deren jede eine relative Ineinsbildung eines natürlichen Princips und eines übernatürlichen Gnadenprincipes ist. Jene specifisch-theologische Bezeichnungsweise von „Natur und Gnade" ist beim heiligen Augustinus noch nicht die allein herrschende. Erst in nach-Augustinischen Zeiten hat sie die ausschließliche Herrschaft überkommen; erst hier ist sie zu einer so fixen Verfestigung gekommen, daß man mit dem Dualismus einer „natürlichen und übernatürlichen Offenbarung" ausschließlich nur den Unterschied der allgemein-menschlichen und der specifisch-theologischen Gottesoffenbarung bezeichnen wollte und in Folge dessen nur von zwei Offenbarungen, zwei Wahrheiten, zwei Grundwissenschaften u. s. w. redete. Daß diese vom specifisch-christlichen Standpunkte aus gewählte Bezeichnungsweise ein so ausschließliches Principat, eine so ausschließliche traditionelle Verfestigung gewann, erklärt sich einerseits aus allgemeinen culturhistorischen Gründen, andrerseits aus dem Bestreben nach einer fixen, jedem Mißbrauche unzugänglichen Terminologie. Daß der damit bezeichnete Dualismus der Ordnungen in sachlicher Beziehung der einzige sei, ist hiemit keineswegs ausgesprochen.

3. Auch noch in einer zweiten Hinsicht kann der christliche Supranaturalismus ohne alle sachliche Aenderung als ein relativer erfaßt werden, sofern nämlich die christliche Offenbarung nur in Beziehung zu einer noch unvollendeten, abstracten Vernunftwissenschaft ein „Ueber" bilden würde, nicht aber zur Philosophie als vollendeter, concreter Universal- und Grundwissenschaft. Die Philosophie würde auf diesem Standpunkte als Wissenschaft aller menschlichen Wissenschaften, als νόησις νοήσεως im vollendetsten Sinne des Wortes erscheinen; eine menschliche Wissenschaft ist aber auch die christliche, die katholische Theologie. Ist sie ihrer Würde nach auch die Königin aller übrigen, ihr untergeordneten Wissenschaften, sofern sie der Erhabenheit ihres Objektes nach und der Gewißheit nach dieselben weit überragt; eine menschliche Wissenschaft ist sie dennoch, muß also auch dem Organismus der philosophischen Centralwissenschaft als Organ ein-

gegliedert werden. Die Theologie ist eine menschliche Wissenschaft, obwohl das Objekt derselben alle übrigen Wissenschaftsobjekte überstrahlt, obwohl die menschliche Vernunftgewißheit durch eine Participation des göttlichen Vernunftlichtes vergöttlichet werden kann im theologischen Glauben; warum soll denn dieses der Philosophie als der Centralwissenschaft aller Wissenschaften nicht möglich sein, ohne daß sie deßhalb aufhörte, eine menschliche, eine natürliche Wissenschaft zu sein? Die christliche Theologie steht nicht in Unterordnung, nicht im Dienste zu einer höhern Wissenschaft, da sie ja selber die höchste ist; ebensowenig wird die Philosophie als Centralwissenschaft aller peripherischen Wissenschaften, deren oberstes Glied, deren Haupt sozusagen die Theologie ist, in Unterordnung oder Dienst zu einer höhern Wissenschaft stehen können. Wie die theologische Wissenschaft nach scholastischer Auffassung keine ancilla ist, so kann auch die Philosophie als centrale Wissenschaft aller menschlichen Wissenschaften keine ancilla sein. Die christliche Theologie steht in Ueberordnung zur allgemeinen oder sogenannten natürlichen Theologie und den weltlichen Wissenschaften wie das Haupt in Ueberordnung steht zu den untergeordneten Gliedern; die Philosophie als Ein- und Umschluß aller steht weder in Ueberordnung noch in Unterordnung zu irgend einer Wissenschaft, weil alle Relationen von Unten und Oben erst innerhalb ihrer selbst auftreten. Wie das große Weltuniversum durch kein Oben, Unten oder Neben begrenzt ist, wie all diese Relationen erst innerhalb desselben ihre Geltung haben, so verhält es sich auch mit der Philosophie als menschlichem Wissenschaftsuniversum.

Alle Ueberzeugungen des gemeinen und des positiv-wissenschaftlichen Bewußtseins erscheinen hier als objektive Voraussetzungen oder Grundlagen des philosophischen Bewußtseins, welches dieselben kritisch zu begründen, apologetisch zu bewähren und systematisch auszubreiten hat zu einem spekulativen Wissenschaftsorganismus. Der Philosophie ist hier eine universelle Fassung gegeben. Sie erscheint nicht mehr als die untere Hälfte des menschlichen Wissenschaftsganzen, sondern

als das letztere selber in spekulativer Form und Gestaltung. Der scholastische Standpunkt ist hier nur dem Sprachgebrauche nach, nicht der Sache nach durchbrochen. Sind etwa nach scholastischer Anschauung die zwei menschlichen Hauptwissenschaften, die philosophische und die theologische, nicht Glieder der Einen menschlichen Wissenschaft? und wenn diese letztere, sofern sie zu ihrem spekulativen Selbstbewußtsein hindurchgedrungen ist, Philosophie heißt, ist deßwegen in sachlicher Beziehung irgend eine Verrückung vor sich gegangen? und wenn nach scholastischer Anschauung die christliche Theologie, die doch auch eine menschliche Wissenschaft ist, nicht mehr im Dienste einer höhern Wissenschaft steht, dann wird auch die sogefaßte menschliche Wissenschaft 2c. 2c. oder die Philosophie nicht mehr im Dienstverhältnisse zu einer höhern Wissenschaft stehen. Nur im Dienste Gottes und seiner Offenbarungen werden beide noch stehen; das ist aber ein weiterer Sprachgebrauch, der mit dem Worte „Dienst" verbunden wird. Wenn die christliche Theologie nach scholastischer Anschauung nur nach Unten hin begrenzt war durch die ihr dienenden Wissenschaften, nicht nach Oben hin durch eine höhere, herrschende, dann wird die sogefaßte, menschliche Wissenschaft 2c. 2c. oder die Philosophie weder nach Untenhin begrenzt sein noch nach Oben hin, weil sie das Begrenzende aller menschlichen Wissenschaften, selber aber nur durch Gott begrenzt ist. Alle Offenbarungen Gottes, sowohl die der allgemeinen Menschheitstheologie in allen Rang- und Stufenordnungen der Schöpfung wie die der christlichen Theologie insbesondere werden Objekte der philosophischen Wissenschaft sein, weil sie Objekte menschlicher Wissenschaft sind, weil sie für die menschliche Vernunft gegeben sind als deren höhere und höhere Erfüllung aus Gott, als deren höhere und höhere Theilnahme an dem Urwissen der göttlichen Vernunft.

Nur in Einem Punkte könnte möglicher Weise diese Auffassung mit dem Dualismus der scholastischen Wissenschaftstheilung in sachlichen Conflict kommen, wenn man nämlich den Unterschied der auch im Heidenthume leuchtenden allgemeinmenschlichen und der specifisch-christlichen Offenbarung und Offen-

barungstheologie unklar darstellen und so, selbst wider die bessere Intention in Gefahr bringen würde. *)

4. Nach scholastischer Anschauung bestand ein Dualismus der Dienste, mehr oder minder klar entwickelt. Die abgeleiteten, weltlichen Wissenschaften standen im Dienste der metaphysischen Grundwissenschaft, sofern sie die ersten Principien aus derselben bezogen, diese selber stand wieder im Dienste der Theologie, ohne aber aus dieser ihre Principien zu beziehen. Der Dualismus dieser beiderlei Dienste wurzelt also im Dualismus der zwei Principien, der zwei Offenbarungen, der philosophischen und theologischen. Dieses Alles hat sich auf dem Standpunkte gegenwärtiger Auffassung verändert. Das Princip ist Eines geworden, nämlich: die Offenbarung Gottes in all ihren specifisch-verschiedenen Regionen, wie sie sich immer bezeugen möge. Der Dienst der je niedern Ordnung und der ihr entsprechenden Wissenschaft in Verhältniß zu der je höhern ist ein relativer geworden. Wie z. B. die unorganische Schöpfung und Schöpfungslehre im Dienste der organischen steht, wie diese wiederum im Dienste der allgemein-menschlichen Offenbarungslehre (Theologie) steht, so diese wieder im Dienste der specifisch-christlichen Offenbarungslehre (Theologie); ihre Principien wurzeln aber alle im Gesammtprincipe der göttlichen Offenbarung, deren allumfassende, centrale Wissenschaft die Philosophie ist.

5. Gegen eine dermaßen erweiterte Auffassung von „Philosophie" haben wir durchaus Nichts einzuwenden. Wie oft hat man die scholastische Terminologie nicht durchbrochen wie im Ganzen so insbesondere hinsichtlich des Begriffes, Umfanges und der Eintheilung der menschlichen Wissenschaften? wie oft und mit welchen bedeutenden Abweichungen und gegensätzlichen Auffassungen hat nicht selbst die neueste Scholastik von diesem Rechte Gebrauch gemacht, obwohl sie die Sprache der alten Schulen noch am treuesten bewahrte? soll denn das Wort: Philosophie selbst, das seinem

*) Wir haben dieses am Standpunkte Fr. Baaders, J. Fr. Molitors tadeln zu müssen geglaubt. Ohne Zweifel sind auch deßhalb die Schriften des edeln, geistreichen E. v. Lassaulx auf den römischen Index gekommen.

Sinne nach unter allen menschlichen Worten am meisten wechselnde Wort, eine absolute Ausnahme bilden und jeder Umbildung der Terminologie verschlossen bleiben? Eine bereits fixirte allgemeine Terminologie — das ist unser Grundsatz — soll nicht willkürlich geändert werden, wie es in der Zeit der modernen Sprachverwirrung so vielfach der Fall ist; sie soll nur da und insoweit geändert werden als es überwiegend wissenschaftliche Gründe und Bedürfnisse räthlich machen.

Wir haben uns in gegenwärtiger Schrift bezüglich der Wortfassung von „Philosophie" wie bezüglich der von „Natur und Gnade" an den scholastisch-traditionellen Sprachgebrauch angelehnt, um ein leichteres Verständniß und die Fernhaltung von Mißverständnissen eher zu erzielen, ohne einer anderweitigen Wortfassung hiemit präjudiciren zu wollen.

V. Vierte Controversfrage: über Freiheit oder Unfreiheit der Wissenschaft in praktischer Hinsicht.

Verschiedene Richtungen.

1. Oft sind es nur praktische Gründe, welche die Vertreter der Scholastik in gegenwärtigen Tagen für sich geltend machen, ohne dem von ihnen behaupteten traditionellen Wissenschaftsstandpunkte irgendwie eine kirchlich-traditionelle Bedeutung unterzulegen, ohne dem modernen Wissenschaftsstandpunkte schlechthin und ohne Vorbehalt den Vorwurf der Unkirchlichkeit machen zu wollen, wie letzteres nicht selten geschehen ist. Der Gegensatz der scholastischen und modernen Richtung ist hiemit auf einen ganz andern Boden verpflanzt, auf dem eine freundliche Verständigung und Ausgleichung der Ansichten weder ein unmögliches noch überhaupt ein schwieriges Werk wäre. Nicht mehr um entgegengesetzte, unvereinbarliche Theorien handelt es sich auf diesem neuen Boden, es handelt sich nur um den Vorzug der mittelalterlichen oder modernen Wissenschaftspraxis für unsere gegenwärtigen Zeitverhältnisse. Es würde insoferne ein gemeinschaftliches Anerkenntniß bilden, daß das moderne Freiheitsprincip und die von ihm geleitete inductive (analytische) Methode der freien

wissenschaftlichen Forschung einerseits, das mittelalterliche Auctoritätsprincip sammt der von ihm ausgehenden deductiven (synthetischen oder demonstrativen) Methode andrerseits nur in verschiedenen praktischen Tendenzen wurzeln, ohne einander gegenüberzustehen in einem Kampfe auf Tod und Leben. Da mögen nun Gründe für und wider sich geltend machen wie in so vielen andern praktischen Lebensfragen, es mögen verschiedene Richtungen Geltung gewinnen je nach Verschiedenheit der Nationalbedürfnisse, je nach Verschiedenheit der mannigfaltigen Anforderungen, die an die Schule gestellt werden; alle diese Richtungen werden ein Recht haben, zu existiren und sich auszubreiten, soweit die Kraft ihrer Gründe reicht. Aber weit entfernt, als ob es vom rein-praktischen Standpunkte aus so ziemlich gleichgültig wäre, ob man das eine oder das andere Wissenschaftsverfahren einhalte! Wie unterschiedentlich nimmt sich z. B. nicht eine Metaphysik aus, je nachdem sie ihre Entscheidungen auf reinphilosophische Vernunftgründe baut oder je nachdem sie auch theologische Auctoritäten, Aussprüche der heiligen Schrift, der Concilien, Decrete der Päpste u. s. w. als äußere Mitentscheidungsgründe geltend macht?

2. Welches sind nun die praktischen Gründe, welche für eine Wiederaufnahme des scholastischen Wissenschaftsstandpunktes theils angeführt worden sind theils angeführt werden können? Der erste und der hauptsächlichste Grund, welcher hiefür angeführt zu werden pflegt, ist die Gefahr des Rationalismus, welchem das moderne, freiwissenschaftliche Verfahren Vorschub leiste. Gegen völlige Zweifler — so wird von diesem Gesichtspunkte aus geredet — muß allerdings die analytische oder die inductive Methode allein angewendet werden; gegen Solche, welche gewisse philosophische oder theologische Principien zugeben, wird theilweise schon die von diesen Principien ausgehende demonstrative oder synthetische Methode in Anwendung gebracht werden können. Dieses wird umsomehr der Fall sein bei denen, welche im vorhinein schon das katholische Auctoritätsprincip als das wahre anerkennen. Gewichtige Gründe sprechen hier dafür, daß nicht bloß im theologischen Systeme, sondern auch in

der dieses letztere begründenden Einleitungswissenschaft vom kirchlichen Auctoritätsprincipe ausgegangen werde vermittelst der von diesem Principe aus beweisenden deduktiven Methode. Das ist der königliche Weg, der in den katholischen Schulen von jeher eingeschlagen worden ist; auf diesem Wege wird der Gefahr des Rationalismus am sichersten vorgebeugt. Die Anwendung der freiforschenden inductiven Methode bringt schon innerhalb der apologetischen Wissenschaft große Gefahren mit sich für den Glauben, indem der hypothetische Zweifel nur zu gerne in einen positiven Zweifel um- und überschlägt; noch viel größere Gefahren wird jene Methode mit sich bringen, wenn sie auf das System der Dogmatik selbst übertragen wird, um jedes einzelne Dogma einer besondern kritischen Zweifelsprobe zu unterwerfen. Der Hermesianismus steht als lebendiges Mahnzeichen dieser doppelten Gefahr vor unsern Augen. Dieser Gefahr wird man nur dadurch mit Erfolg entgehen, daß man der freiprüfenden inductiven Methode für den Gesammtstandpunkt der Wissenschaft jede Anwendung versagt und ihr bloß nebenher und etwa noch für den Zweck einzelner gründlicherer Nebenuntersuchungen einen freien Spielraum zugesteht, wie solches ja auch im Mittelalter der Fall war. *)

In abstracto betrachtet — so könnte man weiter bemerken — möchte es allerdings als ein Fortschritt zugegeben werden, daß man die Wissenschaft, soferne sie zur Auctorität erst hinzuführen hat, auf ihre eigenen Füße stelle, um sie aus eigener Kraft in völlig vorurtheilsloser Weise für das philosophische Bewußtsein die Wahrheit gewinnen zu lassen. Da aber in neuerer Zeit das freie Wissenschaftsprincip nach allen Enden hin ausgeartet ist, da man unter dem schönen Titel der „wissenschaftlichen Freiheit" alle Irrthümer des menschlichen Geistes an Mann zu bringen sucht, so wäre es wohl, um alle Mißverständnisse gründlich zu beseitigen, am gerathensten, den Standpunkt der freien Wissenschaft, für die eigenen Glaubensgenossen wenigstens, preiszugeben

*) Vergl. Perrone de methodologia c. 2 in tractatu de locis theologicis.

und sich factisch im vorhinein schon auf den Standpunkt einer vom Glauben durchdrungenen Wissenschaft zu stellen.

Zudem hat die Erfahrung vielfältig gezeigt, wie wenig es zur Ausgleichung der in neuerer Zeit entstandenen confessionellen Gegensätze beitrage, wenn man die weltlichen Wissenschaften, insbesondere die historischen und philosophischen, als allgemeinmenschliche Verständigungs- und Communicationsmittel offen lasse; denn nach so vielen erfolglosen Versuchen stehen jene Gegensätze sich heute viel principieller und entschiedener gegenüber denn jemals. Es wird also gerathener sein, in dieser Hinsicht von der freien Wissenschaft Nichts mehr zu hoffen, also die allgemeinen Wissenschaften, die philosophische insbesondere, fernerhin zu particularisiren und vom confessionellen Auctoritätsstandpunkte aus zu behandeln. Die Gegensätze müssen durchgebildet werden bis auf die letzte Spitze, also wird es besser sein, wenn die gesammte Literatur, wenigstens in den geschichtlichen und philosophischen Fächern, nach confessionellen Färbungen sich abscheidet, um auf solche Weise dem Indifferentismus kräftigst entgegenzuarbeiten. Wir sind Christen, wir sind Katholiken im Leben, warum sollen wir durch eine wissenschaftliche Abstraction uns künstlicher Weise in ein freies Vernunftheidenthum zurückleben?

Für Schulzwecke insbesonders dürfte sich die moderne Wissenschaftsbehandlung umsoweniger empfehlen. Wie sehr will der jüngere Mensch nicht stets aus seinem ganzen Wesen heraus gepflegt sein? wie gefährlich ist es hier nicht, das Isolirmesser der modernen Abstraction anzuwenden und von wissenschaftlicher, von philosophischer Freiheit zu reden — Worte, die insbesondere im jugendlichen Alter eines so großen Mißverständnisses fähig sind, umsomehr als ein großer Theil unserer Literatur, vorzüglich unserer Tagesliteratur ganz andere Begriffe mit jenen Worten verbindet! Wird es da nicht gerathener sein, um pädagogischer Zwecke willen sich im vorhinein schon auf den Standpunkt der gesunden Mutterphilosophie, die der Jüngling als Erbtheil seines elterlichen Hauses mitgenommen hat, zu stellen, um durch philosophische Reflexion ihr die bisher noch mangelnde wissenschaftliche Festigkeit und Sicherheit zu verleihen?

Das sind die Anschauungen, die in neueren Tagen schon oftmals laut geworden sind, namentlich innerhalb der periodischen Presse. Es ist damit eine Rückkehr zur mittelalterlichen Wissenschaftspraxis insinuirt, wenn auch meistens nicht eine Rückkehr zu irgend einem scholastischen Lehrsysteme.

Im Zusammenhange mit dem Bisherigen könnte auch die weitere Frage aufgeworfen werden, ob es nicht praktisch heilsam wäre, mit einer Rückkehr zur scholastisch-demonstrativen Methode, die vom Auctoritätsprincipe als der innern oder äußern Norm aller wissenschaftlichen Forschung ausgeht, zugleich eine Rückkehr einzuleiten zu der in den peripatetischen Schulen ihr verliehenen äußerlichen Form und Gestaltungsweise? ob es nicht besser wäre, zu der außerhalb Deutschland noch immer in Gebrauch gebliebenen Tractatentheologie zurückzukehren? ob es nicht besser wäre, in unsern Schulen mit der Rückkehr zur scholastischen Philosophie, wie sie durch verschiedene Lehrbücher angestrebt wurde,*) auch eine Rückkehr zu der in verschiedenen Objectionen und Responsionen sich voranbewegenden peripatetisch-scholastischen Methode wiederanzustreben? und wie dringend wäre dieses nicht zu wünschen, wenn man, wie ein neuerer Autor schreibt, in „fünf Minuten" nach der scholastischen Methode weiter käme als in „fünf Stunden oder fünf Jahren" nach der modernen?**)

3. Welche Gegengründe wird die moderne Wissenschaftsbehandlung den vorgebrachten Gründen vom praktischen Standpunkte aus entgegenbringen? Der Gefahr des Rationalismus — so wird sie sich ungefähr vernehmen lassen — steht eine entgegengesetzte nicht minder große Gefahr gegenüber — der Servilismus nämlich und der blinde oder befangene Auctoritätsglaube. Der Scylla steht eine Charybdis gegenüber und wenn der scholastische Auctoritätsstandpunkt die letztere vermeiden kann, warum soll der moderne Freiheitsstandpunkt die erstere nicht vermeiden können?

---

*) Z. B. durch die Lehrbücher von Balmes, Liberatore, Dmowsky, Fourrier, Rothenflue, Bensa, Sendil, Roux-Lavergne u. s. w.

**) Plaßmann Schule des hl. Thomas I., 283.

wenn jener vor einem verfehlten Extreme sich sichern kann, warum dieser nicht? wenn jener die Freiheit des vernünftigen Wissens nicht verkürzen muß, warum soll dieser in rationalistischer Weise das Recht der Auctorität verkürzen müssen? Allerdings ist das moderne Princip der wissenschaftlichen Freiheit nach den verschiedensten Seiten hin ausgeartet und oft nur ein schöner Titel geworden, mit dem sich die manigfaltigsten Irrthümer schmücken wollen, aber wie vieles Menschliche ist nicht mit Mängeln und Gebrechen behaftet worden, ohne daß man auf diesen Grund hin an die praktische Beseitigung desselben als solchen schreiten dürfte?

Was vor Allem Noth thut, ist gerade eine — freie Geschichts- und Vernunftforschung. Sie ist die kräftigste Apologetin der Wahrheit, weil sie am meisten Vertrauen erweckt. Hat nicht gerade eine nach jeder Seite hin unpartheiische, objektive Geschichtsforschung in neuester Zeit außerordentlich Vieles beigetragen zur Zerstreuung von Irrthümern, die ganze Generationen hindurch sich forterhalten hatten? hat sie nicht außerordentlich Vieles beigetragen zur Annäherung entfremdeter Geister? urtheilt man in Folge dessen nicht ganz anders über verschiedene historische Persönlichkeiten, ja über ganze Geschichtsperioden als nur vor zwanzig, dreißig Jahren? und ist etwa der philosophischen Vernunftforschung eine geringere Aufgabe gestellt? heißt es etwa den Indifferentismus befördern, wenn man die Wahrheit gemeinsam machen will? wenn man die Brücken nicht abbrechen will, die auf dem freien Boden der allgemeinen Wissenschaften eine weiter und weiter gehende Verständigung der bessern Geister hoffen lassen? Gerade der Katholicismus hat am allerwenigsten Grund, sich vor der freien Macht der geschichtlichen und vernünftigen Wahrheit zu fürchten, eben weil er sich bewußt ist, die Wahrheit, die nicht überwältiget werden kann, zu behaupten und festzuhalten. Weg also mit aller kleinlichen Furcht, die nur eingegeben sein kann von einem Mißtrauen in die freie Macht und Kraft der siegenden Wahrheit!

Ebenso ungegründet ist die Furcht hinsichtlich der — Schule. Erfahrungsgemäß bestimmt sich der Einfluß eines Lehrers mehr

nach den wissenschaftlichen Anschauungen, die von ihm vertreten werden als nach der Art und Weise, wie sie von ihm vertreten werden. Auf erstere wird daher Alles ankommen und insofern wird die Besetzung der weltlichen Lehrstühle, der philosophischen sowohl wie der profan-historischen und naturwissenschaftlichen, immer ein lebendiges Interesse der Kirche bilden. Es wird dieses umsomehr der Fall sein, als erfahrungsgemäß selbst bei nichtconfessionellen Gegenständen die confessionellen Gesinnungen eines Lehrers nicht selten mithereinspielen und bestimmend einwirken.

Davon endlich wird — in Deutschland wenigstens — keine ernstliche Rede gehen wollen, die moderne, mehr organische Wissenschafts- und Schulmethode zu verlassen und zur peripatetisch-scholastischen zurückzukehren. Es ist allerdings wahr, daß diese letztere Methode mit ihren endlosen Distinctionen ein klares, scharfsinniges, bis in alle einzelnsten Einzelnheiten vorandringendes Denken begünstige; daher wird man bei ältern Autoren eine Menge Fragen erörtert finden, die man bei neuern Autoren kaum berührt, geschweige denn erörtert findet. Aber nicht bloß das unterscheidende Denken, auch das einende Denken will vertreten sein. Wie wenig befriedigt es in dieser Hinsicht, einen wissenschaftlichen Stoff nur in eine Menge von abgerissenen Tractaten aufgelöst zu sehen und vergeblich nach einer Rechtfertigung zu suchen, warum er gerade so und nicht anders zerlegt wurde? wir glauben es hier immer nur mit dem anatomisch zerstückelten Leichname einer Wissenschaft, nicht mit dem lebendigen Organismus derselben zu thun zu haben. Ebensowenig genügt es dem modernen Sinne in Folge davon, irgend einen wissenschaftlichen Stoff nur in einer Reihe äusserlich aneinander gefügter, oft zufällig aufgeraffter Objectionen und Responsionen zu beleuchten, statt denselben organisch zu gliedern und in dessen einzelne Momente auszubreiten. Das moderne Denken kann den feinen, distinguirenden Geist der scholastischen Methode in sich aufnehmen, ohne deren äußere Form und Gestaltung. Für mündliche Disputationen allerdings mag letztere immerhin auch mit Glück und Erfolg angewendet werden.

Kritische Vergleichung der entgegengesetzten beiden Richtungen.

1. Alle Wissenschaft hat, wie früher gezeigt worden, eine doppelte Seite: eine apologetische, einleitende, wodurch sie ihr objektives Princip auf subjektive Weise findet und begründet und eine systematische, constructive, wodurch sie ihr Princip ausbreitet und auseinanderlegt. Geschieht Ersteres durch die inductive Methode, so Letzteres durch die deductive Methode. Alle und jede Wissenschaft kann in Folge dessen von einem doppelten Standpunkte aus angeschaut und behandelt werden: von einem einleitenden, apologetischen nämlich oder von einem systematisch darstellenden. Entweder kann zum concreten Principe einer Wissenschaft aufgestiegen werden durch inductive Methode oder von ihm aus alles Uebrige abgeleitet und demonstrirt werden durch deductive Methode. Jene sucht das Princip erst, kann es also für das subjektive Erkennen nicht als gewiß voraussetzen, kann sich nicht normiren und bestimmen lassen durch dasselbe; die deductive Methode dagegen stellt das concrete Princip einer Wissenschaft dar, setzt es also für das subjective Erkennen als gewiß voraus, läßt sich durch dasselbe normiren und bestimmen. Die erstere ist formell frei in der Bewegung ihres Suchens, die zweite ist bereits gebunden durch das aufgefundene Princip, setzt also letzteres als herrschende, befehlende Macht voraus. Sowohl in der Philosophie wie in der Theologie hat die Scholastik sich vorherrschend, obwohl nicht ausschließend, der deductiven Methode bedient; in beiden Disciplinen suchte die moderne Wissenschaft die inductive Methode mehr in Geltung zu bringen. Zuerst sollten die physikalischen, chemischen Weltgesetze durch freie Beobachtung gefunden werden, bevor sie als Gründe für weitere Ableitungen benützt würden, zuerst sollten die metaphysischen, die theologischen Grundanschauungen für das subjective Erkennen wissenschaftlich sichergestellt werden, bevor sie als demonstrative Principien verwendet würden. Liegt es in der vorwiegenden Richtung des mittelalterlichen Geistes, von geltenden Natur- und Geschichtsanschauungen,

von philosophischen und theologischen Auctoritäten auszugehen, so liegt es in der Richtung des modernen Geistes, diese Anschauungen, diese menschlichen und göttlichen Auctoritäten erst zu bewähren und all dasjenige, was bisher gegolten hatte, frei zu erproben. Die Größe des mittelalterlichen Geistes ist die synthetische Methode, die von gegebenen Axiomen aus Lehrsätze entwickelt, die Größe des modernen Geistes die analytische Methode, die von gegebenen Problemen aus den Werth des „Unbekannten" sucht.

Wie die profanen Wissenschaften eine doppelte Stellung zu ihren eigenen Principien haben, je nachdem sie dieselben apologetisch erst begründen oder systematisch ausgestalten, so haben sie auch eine doppelte Stellung in Verhältniß zum christlichen Auctoritätsprincipe, indem sie betrachtet werden können entweder wie sie demselben vorausgehen oder wie sie demselben nachfolgen, wie sie sich zu ihm hinbewegen oder von ihm als einer höhern Lebensmacht durchdrungen, geleitet und auf äußerliche Weise normirt werden. Gemäß dieser Doppelstellung können die profanen Wissenschaften entweder im Licht einer allgemein-menschlichen Weltanschauung betrachtet und dargestellt werden oder im Lichte einer theologisirenden, einer christlichen, einer katholischen Weltanschauung; jeder dieser beiden Standpunkte kann hervorgekehrt werden — der Freiheitsstandpunkt oder der Dienstesstandpunkt derselben.

Die theologische Wissenschaft entsteht dadurch, daß das menschliche Vernunftbewußtsein das Objekt der übernatürlichen Offenbarung als solches ergreift und wissenschaftlich darstellt. Auch sie kann zum theologischen Auctoritätsprincipe eine doppelte Stellung haben, je nachdem sie es apologetisch erst zu begründen oder systematisch auszugestalten hat, je nachdem sie als eine dem Auctoritätsprincipe vorausgehende oder nachfolgende Wissenschaft betrachtet und dargestellt wird. In ersterer Rücksicht sind alle theologischen Wissenschaften integrirende Momente der Apologetik, sofern sie die Thatsache und den Inhalt der christlichen Offenbarung und die Auctorität der Kirche als Glaubensnorm derselben zu constatiren und sowohl im Allge-

meinen wie im Einzelnen und Einzelnsten zu vertheidigen haben; so z. B. die biblische Einleitung und Exegese, die Kirchengeschichte, die Dogmatik ihrer polemisch-apologetischen Seite nach, ebenso die Moraltheologie u. s. w. Nach der zweiten obiger Rücksichten dagegen sind alle theologischen Wissenschaften integrirende Momente des theologischen Systems, sofern sie vom Auctoritätsprincipe als innerlich bestimmendem Lebensgrunde ausgehen und nach verschiedenen Seiten hin auseinandergehen. Sogar die apologetische Wissenschaft kann, wie sich später noch zeigen wird, auf biblisch-kirchliche Aussprüche hin begründet d. h. als integrirender Theil des theologischen Systems behandelt werden, obwohl sie in solchem Falle einer reinen, einer freien Apologetik als ihrer begründenden Voraussetzung bedarf.

2. Unsere Anschauung geht nun dahin: in der ausgebildeten Wissenschaft sollen Theorie und Praxis Eins sein. Was der wissenschaftlichen Theorie nach zu unterscheiden ist, soll auch in der wissenschaftlichen Praxis als unterschieden heraustreten. Die inductive Methode, die zum Principe einer Wissenschaft hinführt und die deductive, die von ihm ausgeht sind der Theorie nach unterschieden; um der wissenschaftlichen Klarheit willen sollen sie also auch in ihrem abstracten Unterschiede zur Behandlung kommen, nicht bloß in ihrer concreten Einheit. Die weltliche Wissenschaft und die geistliche, die philosophische Wissenschaft und die theologische sind ihrem beiderseitigen Principe nach unterschieden; um der wissenschaftlichen Klarheit willen sollen sie also auch in ihrem abstracten Unterschiede zur Darstellung kommen, nicht bloß in ihrer concreten Einheit. Die inductive Methode der apologetisch-theologischen Wissenschaft und die deductive Methode der systematisch-theologischen Wissenschaft sind der Theorie nach unterschieden, also soll auch der abstracte Unterschied derselben in der wissenschaftlichen Behandlung zu Tage treten, nicht bloß deren concrete Einheit. Die erstere soll in freier Weise zum Auctoritätsprincipe hinführen, damit die zweite dann von ihm ausgehen könne.

So sehr es zum Unheile ausschlagen müßte, wenn man im Widerspruche zur kirchlich-theologischen Wissenschaft vergangener

Zeiten die inductive, analytische Methode für das System der Theologie zur Herrschaft bringen wollte, ohne das Auctoritätsprincip zur festen, gediegenen Grundlage desselben zu nehmen, ebensowenig kann es zum Unheile ausschlagen, wenn diejenige Methode, welche der Natur der Sache nach von der Apologetik verlangt wird, ihr auch in Wirklichkeit verliehen wird. Ist es eine allgemein zugegebene Theorie, daß die ausgebildete Wissenschaft kein Postulat aus dem gemeinen Bewußtsein zu Lehen nehmen dürfe, wird es allgemein zugegeben, daß die wissenschaftliche Praxis dieser Theorie einen thatsächlichen Ausdruck verschaffen soll, warum soll denn ausnahmsweise die Vernunftwissenschaft und die theologische Apologetik schon von Anfang an die kirchliche Auctorität als ein solches Postulat aufnehmen? etwa weil dieselbe im Unterschiede von menschlichen Auctoritäten ein göttlich-unfehlbares Ansehen besitzt? Das ist allerdings wahr, aber wissenschaftlich soll es erst als wahr erwiesen werden. Warum soll es nun gefahrvoll sein, wenn man dasjenige, was wissenschaftlich noch nicht als wahr erwiesen ist, auch nicht als Postulat voraussetzt?

Diejenigen Gründe, die wir für die Berechtigung der modernen Wissenschaftspraxis angeführt haben, sind für die inductive, apologetische Seite der menschlichen Wissenschaft sonach als überwiegend anzuerkennen. Ist es nicht besser, wenn wir in der Wissenschaft wie im Leben von dem, was für uns früher gewiß ist zu dem aufsteigen, was an sich wahr ist? ist es nicht besser, daß wir durch freie Vernunfterkenntniß zuerst hinaufsteigen auf den Gipfel des christlichen Auctoritätsbewußtseins, bevor wir von demselben herab Alles in theologischem Lichte betrachten? Eine auf solche Art errungene Wissenschaft gründet offenbar in unserer Zeit viel tiefer. Zudem sind innerhalb der neuesten Zeiten die Gegensätze des Ultrasupranaturalismus und Traditionalismus einerseits und des ungläubigen Rationalismus andrerseits in viel schroffern Formen, denn früher jemals, hervorgetreten. Um nun die Standpunkte klar zu sondern und jeden fehlerhaften Cirkel gründlichst fern zu halten, dürfte es zweckmässig sein, einerseits die natürliche Vernunfterkenntniß in ihrer Kraft und in ihrer Un-

kraft rein und unvermischt dem ersten obiger Extreme gegenüberzutreten zu lassen andrerseits die Berechtigung des theologischen Auctoritätsstandpunktes dem zweiten Extreme gegenüber ebenso scharf zu verfechten.

Anders kann es sich freilich verhalten vom pädagogischen Standpunkte aus, sofern eine volle Reife des Vernunfturtheils noch nicht vorausgesetzt werden kann wie z. B. in den niedern Schulen oder durch eine freie Wissenschaftsbehandlung bei mangelndem Verständnisse nur ein leerer Freiheitsdünkel erzeugt würde. Unter solchen speciellen Umständen ist es allerdings geboten, nicht bloß das, was sachlich für uns früher ist, herauszukehren, sondern zugleich das, was zeitlich für uns früher ist. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est, sagt der heilige Augustinus. Nur für den Standpunkt der größeren Vernunftreife und der ausgebildeteren Wissenschaft wollten die oben beigebrachten praktischen Gründe — salva parte meliori — als überwiegende erachtet werden.

V. Fünfte Controversfrage: über das Verhältniß des apologetischen Wissens zum theologischen Glauben.

Verschiedene Richtungen.

1. Inwieferne ist die auf dem christlichen Glaubensprincipe ruhende Theologie unabhängig von der Vernunfterkenntniß und inwieferne abhängig von derselben? inwieferne gibt die Vernunft für das Christenthum, die Philosophie für die Theologie ein apologetisches Erkenntnißprincip oder ein Erkenntnißkriterium ab? vermag die unphilosophische oder philosophische Vernunft, sofern sie dem theologischen Glauben vorausgeht, die Thatsache der christlichen Offenbarung zur Gewißheit zu bringen? Die scholastische Theorie bejaht es. Oder vermag etwa die Vernunft nur eine solche Gewißheit zu erringen, soferne sie als eine reflectirende und spekulirende den theologischen Glauben nachfolgt? Das ist die Theorie Kuhns. Oder muß am Ende der Vernunft nicht jedes Kriterium für die übernatürliche Offenbarungsthatsache abgesprochen werden? trägt letztere nicht ihr Wahrheitskriterium in sich selber? Das ist eine weitere Theorie,

die uns begegnen wird. Schließen all diese Theorien, all diese verschiedenen apologetischen Richtungen einander wirklich aus oder nur scheinbar?

2. Daran reiht sich eine zweite Reihe von Fragen hinsichtlich der Stellung, welche die Apologetik zum Systeme der Theologie einzunehmen hat. Geht sie in letzterm auf oder umgekehrt? ist sie eine profane oder eine theologische Wissenschaft? bildet eine Vorhalle des theologischen Systems oder einen Theil desselben? die entgegengesetztesten Antworten sind hierauf gegeben worden.

Suchen wir nun in beiderlei Hinsicht diese verschiedenen mehr oder minder divergirenden und convergirenden Theorien und Wissenschaftsrichtungen genauer zu beleuchten!

Die scholastische Theorie.

1. Die Theorie, welche den apologetischen Bestrebungen der Scholastik zu Grunde liegt, in neuester Zeit von Perrone, Denzinger, Clemens u. A. vertheidiget und von den meisten Theologen festgehalten, trat schon in mittelalterlicher Zeit unter verschiedenen, zum Theil nicht unwesentlichen Modifikationen auf. In nachmittelalterlichen Zeiten wurde sie zu förmlichen apologetischen Lehrgebäuden manigfachsten Styles herausgearbeitet von Bellarmin, Suarez, Coninck, Granado, Ripalda, Hurtado, Joh. Lugo u. A. Gehen wir von den verschiedenen, zum Theil sehr grell voneinander abstechenden Lehrdifferenzen solcher Art, deren Beleuchtung wir uns hier versagen müssen, auf das allgemeine Wesen der ihnen zu Grunde liegenden Theorie zurück, so können folgende Characterzüge als ihr eigenthümliche bezeichnet werden. Sie behauptet eine Beweisbarkeit der praeambula fidei (der negativen Offenbarungskriterien) durch die dem übernatürlichen Glauben vorangehende Vernunft; theils eine directe (inductive oder deductive) theils eine indirecte. Eine solche Beweisbarkeit durch die dem theologischen Glauben vorangehende Vernunft behauptet sie auch für die motiva credibilitatis d. h. für Wunder, Weissagungen u. s. w. als positiver Kriterien der christlichen Offenbarungsthatsache. Das historische Vorkommen aller derartigen Erscheinungen ist eine Frage der Ge-

schichte; den übernatürlich-objektiven, göttlichen Ursprung, den untrüglichen Character derselben darzuthun, ist eine Aufgabe der durch die positive Auctorität auf äusserliche Weise geleiteten Vernunft und Vernunftwissenschaft. Eine natürlich-menschliche Glaubwürdigkeit, Pflichtgemäßheit und Gewißheit von der übernatürlichen Wahrheit (Grundthatsache) des Christenthums und der Kirche ergibt sich hieraus. Eine Explication der in dieser Thatsache eingeschlossenen inhaltlichen Wahrheiten würde ein System der christlichen, der katholischen Theologie schon vom Boden eines natürlichen Auctoritätsglaubens aus ermöglichen. Innerhalb eines solchen Systemes würde die Vernunft die geoffenbarten Lehren und Geheimnisse des Christenthums kraft menschlichen Auctoritätsglaubens aufnehmen, um sie sodann durch Gründe nachfolgender Art (rationes probabiles, verisimiles, persuasoriae, analogae) soviel als möglich zu verdeutlichen.*) Von ihrem eigenen Erkenntnißprincipe aus würde die Vernunft auf solche Weise ihre Entsetzung zu einer Macht zweiten Ranges dekretiren, würde ihre Unterordnung unter den Inhalt des positiven Auctoritätsglaubens aussprechen und so eine förmliche Umkehr des Denkens bewerkstelligen. Eine solche Theologie könnte vor allem übernatürlichen Glauben erworben werden als scientia humana oder fides humana und könnte möglicher Weise noch im Subjekte zurückbleiben, selbst wenn der specifisch-theologische Glaube verloren worden wäre.

Die Erkenntnißweise einer solchen Theologie wäre eine natürliche, wiewohl sie das Uebernatürliche zu ihrem Objekte hätte, wiewohl sie unter dem Einflusse der nachhelfenden Gnade Gottes zu Stande käme; sie wäre eine natürliche, weil sie schlechthin (per se) auf Vernunftmotive sich stützen würde. Eine solche Theologie wäre nur Realisirung eines reinmenschlichen Vernunftzweckes. Soll der Mensch über

---

*) Daß die tiefere Scholastik und zum Theile die Nachscholastik auch ein positives Inhaltskriterium für das christliche Gottesgeheimniß anerkenne, ist früher gezeigt worden.

diesen letzteren hinaus seinem höhern Endzwecke entgegengeführt werden, dann muß er das übernatürliche Objekt des Glaubens (fides quae creditur) auch im übernatürlichen, nicht bloß in einem menschlichen, vernünftigen Glauben (fides qua creditur) ergreifen, muß also das Theologische auch auf theologische Weise ergreifen. Der übernatürlichen Offenbarung Gottes muß er dann nicht bloß um der Vernunft willen, wie früher, sondern um ihrer selbst willen beipflichten; nicht mehr bloß vermittelst des Vernunftlichtes und des nachhelfenden göttlichen Gnadenlichtes, wie früher, sondern vermittelst des specifisch-übernatürlichen Glaubenslichtes. *)

2. Welches Verhältniß hat nach scholastischer Lehre nun die übernatürliche oder theologische Gewißheit von der Wahrheit des Christenthums zu der ihr vorausgehenden natürlichen oder philosophischen Gewißheit von derselben? Die erstere wird die letztere zwar nicht übertreffen durch die certitudo speculationis (evidentiae ejus, cui assentitur), wohl aber durch die certitudo (firmitas, adhaesionis, wie die üblichen Ausdrücke lauten. **) Mit dieser größern Gewißheitsstärke, die dem innern Lichte der göttlichen Gnade entstammt, wird sie auch ein höheres, specifisch-übernatürliches Motiv verbinden im Unterschiede vom bloßen Vernunftmotive. ***) Sie hat in dieser doppelten Beziehung

*) Der theolgische Glaube setzt nach scholastischer Lehre zweierlei erzeugende Gründe voraus: einen formalen — die Auctorität des sich offenbarenden Gottes — und einen wirkenden — das eingegossene Gnadenlicht. Aragon, Bannez, Cano sahen die göttliche Gnade, die uns zum übernatürlichen Glauben bewegt, als formalen Grund oder Mitgrund an, weßhalb man glaube, was aber die andern Nachscholastiker bestritten (meistens unter der Frage, an Deus ut lumen fidei infundens sit objectum formale fidei?) Die innerliche Gnadenoffenbarung Gottes, so lehrten sie, sei nur causa efficiens oder auxilium quo creditur nicht objectum formale, propter quod creditur.

**) Bonov. in III dist. 23 q. 4 concl., Thomas q. de fide art. I ad 7 und in III dist. 23 q. 2 art. 2 q. 3 Lugo de fide disp. VI n. 28 sq.

***) Die Unterschiedsbestimmung dieser beiderlei Motive ist nicht ohne Schwierigkeiten. Die Vernunft stimmt Allem bei um der Vernunftgründe willen, der theologische Glaube um der Auctorität des sich offenbarenden Gottes

einen übermenschlichen, göttlichen Character, ohne bloß von Unten auf vermittelt zu sein. Sie ist insofern unmittelbarer Art, wurzelnd in frommer Hingabe (pius affectus) an den Gott der übernatürlichen Offenbarung um seiner selbst willen, möge sie als Anfang und Vorbereitung des eigentlichen Auctoritätsglaubens oder als letzterer selbst gefaßt werden. *) Nicht an und für sich selber (per se), nur nebenbei (per accidens), wie ein stehender Ausdruck lautet, wird die theologische Glaubensgewißheit durch inductive Vernunftbeweise (motiva credibilitatis, inductiva ad ea quae sunt fidei) fundamentirt. Der theologische Glaube kann nicht ohne solche vorausgehende Vernunftgründe bestehen, löst sich aber seinem innern Wesen nach nicht in dieselben auf, sie behalten für ihn nur den Character einer nothwendigen Voraussetzung. So lange der christliche Glaube sich durch diese ihm vorausgehenden Vernunftgründe bestimmen läßt, ist er nur ein menschlicher

---

willen (propter auctoritatem Dei revelantis): das ist scholastische Grundlehre. Damit wurde in nachscholastischer Zeit vielfach die Theorie verbunden, daß der natürliche Vernunftmensch der göttlichen Offenbarung nicht über Alles beistimmen könne rein um Gotteswillen (per assensum super omnia), wie er auch Gott nicht über Alles zu lieben vermöge; es sei dieses eine Prärogative des übernatürlichen Glaubens wie der übernatürlichen Liebe. Doch ist diese letztere Theorie nicht als haltbar zu erkennen; denn die Vernunft könnte der göttlichen Offenbarung über Alles beistimmen (wenigstens aestimative), ohne deßhalb aufzuhören, einen Vernunftact zu üben. Die beiderseitigen Motive können in Wahrheit nur unterschieden werden je nach dem specifischen Unterschiede der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung; die Vernunft stimmt bei, weil Gott auf allgemein-menschliche (vernünftige) Weise sich erkennbar macht, der theologische Glaube dagegen, weil er auf übernatürliche (übervernünftige) Weise sich offenbart oder geoffenbart hat. In gleicher Weise hat auch der natürliche und übernatürliche Liebewille Gottes ein doppeltes Motiv (vgl. Scheeben über Natur und Gnade S. 197 gegen Lugo, Ripalda, Platel u. A.)

*) Ueber Namen und Stellung des anfänglichen Glaubens (initium fidei) herrschen indeß die größten Differenzen. So z. B. ob schon das zu einem theologischen Assense erhobene judicium credibilitatis jenen Anfang ausmache wie Lugo will oder eine erst nach demselben eintretende Geisteserleuchtung wie Suarez will u. s. w.

Glaube, kann nur auf natürliche Verdienstlichkeit etwa Anspruch machen; soll er göttlicher Glaube werden mit dem Prärogative übernatürlicher Verdienstlichkeit,*) dann muß die freie Hingabe an Gott als Urgrund der übernatürlichen Heilsoffenbarung bestimmender Grund desselben werden und die Vernunft jetzt umgekehrt das von ihm aus Bestimmte, Beherrschte, ihm Nachfolgende. Eine förmliche Umkehr ist auf solche Weise eingetreten: was beziehungsweise Vorausgehendes ist, das Vernunftlicht nämlich und die Vernunftmotive, das ist beziehungsweise auch das Nachfolgende, das Sichunterordnende, Dienende und umgekehrt, was beziehungsweise das Nachfolgende ist, das übernatürliche Glaubenslicht und Glaubensmotiv nämlich, ist beziehungsweise auch das Vorausgehende, Herrschende, Tonangebende. Der Satz: intellectus praecedit fidem geht in den andern über: fides praecedit intellectum.

Hatte sich schon innerhalb der reinmenschlichen Erkenntnißsphäre der Vernunftmensch in einen Auctoritätsmenschen umgekehrt, so hat sich der letztere jetzt vermittelst des theologischen Glaubens in einen höhern Gnadenmenschen umgekehrt, um im Fortschritte des neuen Lebens diese Umkehr im ganzen Menschen und in all dessen Kräften zu vollenden und zur vollern Gottförmigkeit auszugestalten. Das Gesetz dieser Umkehr bildet einen Hauptschlüssel zum Verständnisse der scholastischen und nachscholastischen Systeme; in diesem letzten Grundwesen stimmt auch das Erkenntnißsystem des heiligen Bonaventura, des heiligen Thomas, des Duns Scotus mit jenem des Suarez, Lugo u. s. w überein, nur daß bald der eine bald der andere Pol dieses Gesetzes der Umkehr mehr hervorgekehrt wird. **)

---

*) Diese Verdienstlichkeit ist theils eine uneigentliche (meritum de congruo), sofern der übernatürliche Glaube für die Rechtfertigungsgnade nur vorbereitet, disponirt oder eine eigentliche (meritum de condigno), sofern er ein durch Liebe informirter, heilsamer, rechtfertigender Glaube ist.

**) Thomas hat sich S. th. II, 2 q. 2 art. 10 auf den zweiten Standpunkt des übernatürlichen Verdienstes gestellt, ohne den ersten Standpunkt damit verläugnen zu wollen; hebt er ja selber an den verschiedensten Stel-

Die Theorie Möhlers, Kuhns und Friedhoffs.

1. Die Thatsache der christlichen Offenbarung ohne deren Inhalt ist nach der Theorie Kuhns ein abstracter Begriff; die

---

len hervor, daß die dem theologischen Glauben vorausgehende Vernunft nicht bloß die praeambula fidei, sondern auch die motiva credibilitatis und vermittelst ihrer die Offenbarungsthatsache des Christenthums zu beweisen vermöge. Wie die Leidenschaften in Verhältniß zur Vernunft doppelt betrachtet werden können, nämlich 1) als ihr vorausgehend, als noch ungeregelt durch sie und 2) als ihr nachfolgend, als geregelt durch sie, so auch die Vernunft in Verhältniß zum theologischen Glauben, die Vernunftgründe in Verhältniß zum theologischen Glaubensgrunde. Wie dort das natürliche Verdienst, so ist hier das theologische Glaubensverdienst möglich (S. th. l. c. und II, 1. q. 24 art. 3, q. 77 art. 6). Die Ausführungen von Clemens (die Wahrheit u. s. w. S. 116 ff.) müssen in dieser Beziehung (abgesehen von der erkenntnißtheoretischen Frage) als sinnestreu anerkannt werden. Die größten Schwierigkeiten entstanden nur Betreffs des weitern Punktes: ob die apologetischen Vernunftbeweise des Christenthums, ob der reinmenschliche Offenbarungsglaube (fides humana) nur äußere Voraussetzungen des göttlichen oder theologischen Glaubens bilden oder auch innerliche Wesensmomente desselben? ob nur äußere Vorausbedingungen desselben (conditiones extrinsecae) oder auch einen Bestandtheil des innern Glaubensgrundes (ratio formalis fidei saltem partialis)? ob dieser Glaube ein reingöttlicher Glaube sei oder ein durch die Gnade vergöttlichter Vernunftglaube? ob ein reingöttlicher oder ein göttlich-menschlicher? ob die Auctorität des sich offenbarenden Gottes im ersten oder zweiten Sinne das Motiv des übernatürlichen Glaubens sei? ob Gott als Gott zu Glauben sei oder Gott im Menschen als dem äußern oder innern Organe der Gottheit? ob der revelatio immediata Dei veracis oder der revelatio mediata desselben? Das Erstere ist die Theorie des Suarez, Hurtado u. A., das Letztere die Theorie Lugos (de fide disp. I sectio VII—VIII). Diese Frage ist auch wichtig für die Gegenwart; sie hängt mit den tiefsten Grundproblemen eines christlichen Theismus zusammen. Wir unsrerseits würden uns für die wohlverstandene zweite Theorie erklären und dieselbe in modernen Ausdrücken etwa so formuliren: wie die Uebernatur nicht naturlos ist, sondern naturfrei, die höhere Befreiung des natürlichen Lebens, so ist der theologische Glaube nicht vernunftlos, sondern vernunftfrei, der göttliche Heilsglaube also nicht ein purgöttlicher, sondern die höhere Durchleuchtung, Befreiung, Vergöttlichung des menschlichen.

Thatsache derselben muß im theologischen Glauben aufgenommen werden gleich dem Inhalte derselben, um erst durch wissenschaftliche (reflectirende und speculirende) Vernunfterkenntniß von nachfolgender Art gerechtfertiget zu werden. Die Vernunft vermag wohl die historische Thatsächlichkeit gewisser ausserordentlicher Erscheinungen durch ihre Auctorität zu bewähren; den übernatürlichen Ursprung dieser Erscheinungen, die Thatsächlichkeit einer göttlichen Offenbarung im Sinne des theologischen Glaubens vermag sie dagegen nicht zu bewähren von ihrem Principe aus. Die Apologetik als theologische Grundwissenschaft ist daher keine reinphilosophische Disciplin, sondern eine theologisch-philosophische. So wird die gegen Bautain und Bonnetty gerichtete These verstanden: rationis usus fidem praecedit et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit. Die dem christlichen Glauben vorangehende Vernunft vermag „von sich aus als objective Vernunft unabhängig von allen subjectiven Einflüssen und Erfahrungen nur die Möglichkeit einer Offenbarung, nicht aber ihre thatsächliche Wirklichkeit und Wahrheit zu erkennen." Zum übernatürlichen Heilsglauben — das ist der Sinn jener These — führt sie den Menschen nur mit Hilfe der Offenbarung und der Gnade. So wird denn auch die von spätern Theologen, wie Lugo, ausgebildete Theorie verworfen, vermöge welcher „der Glaube als fides humana und divina unterschieden und gelehrt wird, daß jene dieser vorhergehen und so der christliche Glaube sich als vernünftiger erweisen müsse." Der übernatürliche Glaube sei nicht „das Product vorläufiger Ueberlegung und Ueberzeugung und der hinzukommenden Gnadeneinwirkung, sondern das Product dieser Gnadeneinwirkung und der rückhaltlosen, unbedingten und zweifellosen Hingabe der menschlichen Persönlichkeit an Gott." Es schmälere jene Theorie das Verdienst des Glaubens, weil sie letztern aus einer vorgängigen Untersuchung resultiren lasse; consequenter Weise treibe sie auf den Standpunkt des Abälard, Raymundus Lullus und Hermes. *)

*) Einl. in die Dogm. 2. Aufl. S. 262—265 Phil. u. Theol. S. 49—54.

Ist es nun wahr, daß diese in vieler Beziehung noch dunklen Sätze Kuhns das Vernunftgebiet der praeambula fidei förmlich absperren wollen vom höhern Glaubensgebiete? ist es wahr, daß die dem übernatürlichen Glauben vorhergehende Vernunft nur die Möglichkeit der christlichen Offenbarung zu erkennen vermöge im Sinne einer bloßen Indifferenz- oder Neutralitätstheorie, so daß sie als solche außer Stande wäre, die thatsächlich-wahre Offenbarung von den Scheinoffenbarungen zu unterscheiden *)? ist es wahr, daß die Vernunft sich äquilibristisch und gleichgültig verhalten müsse zur Thatsache der übernatürlichen Offenbarung wie zum Inhalte derselben, um ja eine reine Rechnung zu erhalten zwischen dem Vernunftprincipe und dem übernatürlichen Glaubensprincipe und die Unmittelbarkeit des letztern in keinerlei Weise zu gefährden? ist es wahr, daß aller auf Vernunftglauben ruhende menschliche Offenbarungsglaube (fides humana) an die Wahrheit des Christenthums hier geläugnet werde, damit der göttliche Glaube (fides divina) keine Beschädigung erleide? ist es wahr, daß aus Furcht vor der rationalistischen These: „voluntas non potest efficere ut assensus fidei in seipso sit magis firmus quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium“ (thes. 19 ab Innoc. XI damnata) die Glaubenstheorie Kuhns förmlich ins Extrem hievon übergesprungen sei, so daß sie dem Willen ein schrankenloses Recht eingeräumt hätte? ist es wahr, daß in derselben nur das Moment der Gnade, der persönlichen Freiheit und des übernatürlichen Glaubensmotives gehörige Berücksichtigung finde, dagegen „das vernünftige und natürliche“ Moment aus lauter extremer Furcht vor Hermesianismus zu kurz komme **)?

Wenn die Kuhn'sche Theorie wirklich so zu deuten wäre, wie sie hier gedeutet wird, dann wäre ihr doch wenigstens der Vorzug einer entschiedenern wissenschaftlichen Consequenz

---

*) So deuten Perrone (de locis theol. n. 108—115) und Clemens (Rechtf. S. 24, die Wahrheit u. s. w. S. 100 ff.) die Lehre Kuhns.

**) So Clemens die Wahrheit u. s. w. S. 102.

einzuräumen vor derjenigen Art von scholastischer Theorie, welche der Vernunft nur zur Hälfte eine indifferente Empfänglichkeit (Möglichkeit) für die übernatürliche Offenbarung zusprechen will, zur Hälfte dagegen nicht, welche ihr nur für den übernatürlichen Inhalt der christlichen Offenbarung eine solche zusprechen will, aber nicht für die übernatürliche Thatsache derselben. Die wissenschaftliche Consequenz gestattet sicherlich nicht eine solche Auseinanderreißung von Inhalt und Thatsache; sie fordert vielmehr, entweder der Vernunft das positive Inhaltskriterium und das positive Thatsachenkriterium für die übernatürliche Offenbarung zumal abzusprechen oder zumal zuzusprechen, ihr entweder für Inhalt und Thatsache derselben zumal nur eine indifferente Potenz (potentia obedientialis) zuzusprechen oder mehr als dieses. Entweder eine ganz durchgeführte Indifferenztheorie oder gar keine! Wir unsrerseits haben uns mit der eigentlichen Scholastik und einem großen Theile der Nachscholastik für das Zweite entschieden.

Wir sind weit entfernt, in vorgreifender Weise hier eine bestimmte Interpretation der Kuhn'schen Lehransicht zu wagen. Wir wollen nur diejenigen Anhaltspunkte herauskehren, die da geltend gemacht werden könnten für eine Interpretation derselben, welche der von Perrone und Clemens gegebenen entgegengesetzt ist, um auf solche Weise wenigstens eine allseitige Darstellung, wenn auch kein definitives Endurtheil zu erwirken.

Möhler in seinem Sendschreiben an Bautain (1835) vertheidigt für die motiva credibilitatis wie theilweise auch für die praeambula fidei ebensowohl einen natürlichen Vernunft- und Geschichtsglauben als einen übernatürlichen Heilsglauben. Der erstere Glaube sammt allen ihm immanenten Gewißheiten und Vermittlungen habe keine übernatürliche Heilskraft und Verdienstlichkeit, gewähre nicht einmal den Anfang hiezu, führe also nicht, wie Bautain vermeine, in Semipelagianismus. Die Beweise für das Dasein Gottes und die Wahrheit der übernatürlichen Offenbarung verkürzen also in keinerlei Weise die Rechte des theologischen Glaubens.*) Dieses schöne Sendschreiben Möh-

*) Kleinere Schriften (1839—40) II, 141—164.

lers steht in schönstem Einklange mit der scholastischen Grundansicht. Im Sinne desselben kann auch die Glaubenstheorie Kuhns gedeutet werden. *) Nur eine stricte Vernunftgewißheit für die Wahrheit des Christenthums scheint sie mit demselben in Abrede stellen zu wollen, nicht eine auf Vernunftglauben beruhende Gewißheit hiefür. Im stärksten Gegensatze zum Hermesianismus scheint sie nur die übernatürliche Heilskräftigkeit einer solchen Vernunftgewißheit läugnen zu wollen, nicht diese selbst. Nur einer „apriorischen Ableitung", nur einem „eigentlichen und reinphilosophisch stringenten Beweis für die Thatsache des Christenthums" scheinen manche Stellen das Recht absprechen zu wollen **), nicht der Vernunftgewißheit hiefür schlechthin. Der übernatürliche Glaube soll nicht auf „miraculöse Weise ohne subjective Dispositionen" zu Stande kommen; die Glaubensverkündigung soll es deßhalb nicht unterlassen, auf die „Ungläubigen durch rein vernünftige Mittel einzuwirken, um eine lebendige Empfänglichkeit für die Aufnahme der göttlichen Gnadenwirkung in ihnen hervorzurufen." ***) Der indirecte (negative) Beweis der christlichen Offenbarungsthatsache scheint also nicht bloß ein übernatürliches, sondern auch ein natürliches Glaubensfundament zu haben; denn selbst die Wahrheit des Vernunftglaubens kann in ihrem letzten Grunde nur indirect bewiesen werden wie die des theologischen Glaubens. Nur das wird strengstens betont, daß ein bloßer Vernunftglaube nicht, wie es durch Hermes geschehen ist, mit dem christlichen Heilsglauben verwechselt werden dürfe und nicht in semipelagianischer Weise dessen Grund und Wurzel ausmache. Der christliche Heilsglaube ist unmittelbaren Ursprungs, ist nicht ableitbar aus dem Vernunftglauben, sowenig als die übernatürliche Gnade aus der Natur; sonst würde „der Glaube, welcher das ewige Leben in sich hat, durch denjenigen verbürgt und bewährt, welcher das selige Leben nicht in sich hat

*) In der Abh. über Glauben und Wissen 1839 S. 89 beruft sich Kuhn auf dieses Sendschreiben.

**) Tüb. q. 1845 S. 11 Einleitung in die Dogm. 1859 Seite 264. 388 Ph. und Th. S. 46.

***) Ph. und Th. S. 52.

und somit die Rechtfertigung auf Nichts gestellt, d. h. aufgehoben."*) Nur das Wesen des „übernatürlichen und beseligenden Glaubens" wird in die „Unabhängigkeit desselben von menschlichen Ueberzeugungsgründen" gelegt. Nur diesem christlichen Heilsglauben wird es abgesprochen, ein „Ergebniß vorgängiger Untersuchung" zu sein. Nur ihm als göttlichen Glauben wird es abgesprochen, ein „Produkt vorläufiger Ueberlegung und der hinzukommenden Gnadenwirkung,"**) d. h. ein halb auf menschlichen halb auf göttlichen Grund gestützter Glaube zu sein. Ein solcher Heilsglaube allein kann übernatürlich-verdienstlich sein und nicht bloß natürlich-verdienstlich wie der vernünftige Seligkeits-Glaube und -Wille. In diesem Sinne scheint behauptet werden zu wollen, daß jede entgegengesetzte Theorie das „Verdienst des Glaubens" schmälere und consequent auf Gnadenläugnung hinausführe, daß von diesem übernatürlichen Verdienststandpunkte aus ferner alle Vernunftgründe nur nachfolgender Art sein können wie es Thomas lehre und nicht vorausgehender Art wie Lugo mit spätern Theologen lehre.***) In diesem Sinne scheint auch behauptet werden zu wollen, daß die Vernunft nur die Möglichkeit der christlichen Offenbarung zu erkennen d. h. nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit des christlichen Offenbarungsglaubens zu erreichen vermöge. Erst dieser Glaube spricht das: so ist es auf theologisch-unzweifelhafte Art aus, sofern er eine Lebenserfahrung ist, die man „nur an der Hand Gottes, durch seine Gnade machen, die kein philosophischer Beweis bewirken oder ersetzen kann."†) Im nämlichen Sinne scheint es verstanden werden zu müssen, daß die Vernunft mit ihren Be-

---

*) Gl. u. W. S. 76–77.

**) Ph. u. Th. S. 52.

***) ebend. S. 49. 52. Wir haben schon oben angedeutet, daß dieser Gegensatz zwischen der scholastischen und nachscholastischen Theorie uns nur in verschiedener Betonungsweise zu liegen scheine. Lugo insbesondere erklärt sich gegen jene Lehre, welche die menschlichen Glaubwürdigkeitsgründe als menschliche d. h. als noch ungöttliche zum Theilgrund des göttlichen Glaubensaffenses machen will (de fide disp. I. n. 55—74.)

†) Ph. u. Th. S. 50.

weisen „das übernatürliche Motiv des Glaubens" nicht zu ersetzen vermöge, daß sie nicht „im Verfolg ihres Principes von ihrem Princip abkommen" und in das Christenthum sich „hinüber- oder hineinphilosophiren" könne.*) Mit diesem Allem scheint nicht ausgeschlossen zu sein, daß man sich aus Christenthum hinanphilosophiren könne durch vorausgehende natürliche Gewißheitsgründe für die Thatsache desselben.

2. Zum Schlusse wollen wir noch einer von ganz andern Erkenntnißprincipien ausgehenden apologetischen Theorie Erwähnung thun, deren antischolastische Grundrichtung nicht im Zweifel stehen kann: wir meinen nämlich die Theorie des durch seine positiv-theologischen Arbeiten vielverdienten Professors Friedhoff in Münster. Seine Lehre**) geht dahin, daß die menschliche Vernunft einen von der Welt verschiedenen persönlichen Gott, ferner Unsterblichkeit, Freiheit, sittliches Gewissensgesetz des Menschen u. s. w. nur aus der historischen Offenbarung Gottes***), diese letztere als Thatsache aber nur durch Kriterien, die in ihr selber liegen, historisch beweisen könne, um dann mit Hilfe der göttlichen Gnade diesen objektiven Glaubensgründen beizustimmen.†) Diese Lehre sei nicht identisch mit dem Traditionalismus Bautains, der jedes vernünftige Beweis-

---

*) ebend. S. 46. 51.

**) Vgl. Apologetik (1854), Dogmatik (bes. Einl. zum zweiten Bande), Moraltheologie und das Schriftchen: „über die Kraft der menschlichen Vernunft" (1860.)

***) Diese historische Offenbarung, schon im Urzustande dem Menschen gegeben, ist eine übernatürliche sowohl hinsichtlich des Inhaltes wie hinsichtlich der Erkenntnißquelle der in ihr enthaltenen Wahrheiten, da uns Gott einen übernatürlichen Endzweck unsers Daseins gesetzt hat; hätten wir dagegen nur einen natürlichen Endzweck unsers Daseins erhalten, dann wäre auch nur eine historische Offenbarung Gottes von natürlicher Art nothwendig gewesen zur Erziehung des Menschen (Apol. S. 49—50. 110.)

†) „Alle Kriterien der göttlichen Offenbarung liegen nur in dieser selbst. Aber durch den Vergleich derselben mit den falschen Offenbarungen lernen wir sie auffinden und auf die wahre Offenbarung anwenden, d. h. dieser ausschließlich zueignen, indem sie nur in ihr liegen." Apol. S. 130—131. 99—100.

verfahren (ratiocinatio) hinsichtlich jener Wahrheiten läugnet; sie sei vielmehr ein ächter, ein wahrer Thomismus.*)

Verschiedene Theorien hinsichtlich des Verhältnisses der apologetischen Wissenschaft zur systematischen Theologie.

Die Scholastik bildete die Apologetik der christlichen und der katholischen Theologie nicht zu einem geschlossenen Ganzen aus. Sie unterbrachte dieselbe in der Lehre vom theologischen Glauben oder in der Lehre von den mystischen Erscheinungen (Wundern und prophetischen Inspirationen) oder in andern Lehrtractaten. Die Nachscholastik, dem Zuge des modernen Geistes folgend, wendete einen großen Theil ihrer Arbeiten auf apologetische Forschungen und nahm insbesondere seit Melchior Canus eine ausgedehntere Rücksicht auf die positiven Beweisquellen der Theologie und deren apologetische Sicherung, was doppelt zum Bedürfnisse wurde gegenüber dem neuaufgetretenen Protestantismus; doch all diese Untersuchungen waren immer noch in verschiedene Tractate und Disciplinen zerstreut, ohne ein geschlossenes Ganze zu bilden. Die meisten der außerhalb Deutschland erschienenen Werke haben bis zur Stunde noch diese äußere Tractatenform beibehalten. In Deutschland dagegen wurde durch den Einfluß der neuern deutschen Philosophie seit einigen Decennien — besonders seit dem Er-

---

*) So vorzüglich in der Schrift: über Kraft der menschlichen Vernunft. Die hier gegebene Deutung der Thomistischen Doctrin ist nicht haltbar. Lehre des heil. Thomas ist es offenbar, daß die menschliche Vernunft einen persönlichen Gott als Schöpfer der Welt aus Nichts stricte beweisen, dagegen die zeitliche Schöpfung der Welt nur auf Auctorität hin glauben könne, möge man kritisch über diese Lehre nun wie immer urtheilen. Eine ganz andere historische Frage ist aber dieses, ob die menschliche Vernunft nach Thomas nicht einer äußerlichen Tradition und Gottesoffenbarung zu ihrer Entwicklung in schlechthin-nothwendiger Weise bedürfe etwa so wie es die Löwener Schule vertheidigt. Die äußere Tradition und Offenbarung wäre in diesem Falle nur ein unbedingt nothwendiger pädagogischer Entwicklungsgrund, aber nicht Gewißheitsgrund für die metaphysischen, moralischen und apologetischen Wahrheiten. Vgl. hierüber die siebente Controversfrage.

scheinen von Dreys Apologetik — das Bestreben wach gerufen, dieses ganze (leider oft ungekannte) Material flüssig zu machen, zu organisiren und der auf solche Weise geschaffenen Apologetik, sei es unter welchem „Titel" immer, eine bestimmte Stelle anzuweisen im gesammten Wissenschaftsorganismus.

Zwei Extreme waren es vor Allem, die hier einander immer kämpfend gegenüberstanden. Das eine derselben drohte die gesammte Theologie in apologetische Theologie aufzulösen; das andere derselben drohte umgekehrt die gesammte Theologie in systematische Theologie aufzulösen und die apologetische nur als negative, polemische Seite derselben gelten zu lassen in all deren Disciplinen. Eine dritte Richtung suchte in wahrer und richtiger Würdigung der Sache jedes dieser beiden Extreme zu vermeiden. Sie unterschied die Apologetik der Theologie vom Systeme selber, sofern erstere das biblisch-kirchliche Auctoritätsprincip im Allgemeinen zu begründen hat, während es letzterm obliegt, dasselbe plangemäß zu entfalten im Kreise der theologischen Einzelnwissenschaften. Innerhalb dieses dritten Standpunktes ergaben sich wieder die allerverschiedensten Variationen. Bald wurde die Apologetik der christlichen Theologie als eine vortheologische Vernunft- und Geschichtswissenschaft erklärt bald selber schon als eine theologische Wissenschaft oder, was dasselbe ist, bald als eine bloße Einleitung in die Theologie, bald als allgemeine Fundamentaltheologie zugleich. In dieser ihrer letztern Eigenschaft — als einleitende Fundamentaltheologie — wurde sie wieder von den verschiedensten Standpunkten aus aufgefaßt und zur Darstellung gebracht. Zuerst a) als Theorie der christlichen Offenbarung und der Kirche vom reininductiven Standpunkte aus vor und ohne alle Anwendung des erst durch sie zu rechtfertigenden Auctoritätsbegriffes. Sodann b) vom auctoritätsgläubigen Standpunkte aus auf Grund biblisch-kirchlicher Zeugnisse; insoferne war sie dem Systeme der Theologie selbst einverleibt entweder als allgemeine Grundwissenschaft oder als dogmatische Grundwissenschaft (allgemeine Dogmatik.) *) Endlich wurde

*) Die Lehre von der Offenbarung Gottes und von der Kirche hat außer der

sie c) als eine selbstständige freie Wissenschaft aufgefaßt, aber im Sinne der scholastischen Anschauung zugleich unter die äußere Leitung der positiven Auctorität gestellt, wie ja selbst alle rein weltlichen Wissenschaften mehr oder minder unter diesen Gesichtspunkt gestellt werden können. Das sind die verschiedenen Auffassungen der Apologetik, wie sie von Drey, Staudenmaier, Kuhn, Berlage, Dieringer, Klee, Bolzano, Perrone, Clemens, Kenrick, Friedhoff, Hagemann, Ehrlich, Frohschammer u. A. geltend gemacht wurden.

Die apologetischen Gründe und der theologische Auctoritätsglaube.

1. Die apologetische Grundfrage für unsere Gegenwart ist dieses: ob eine durchgeführte Indifferenztheorie hinsichtlich der Thatsache und des Inhaltes der christlichen Offenbarung im wissenschaftlichen Rechte sei oder nicht? In dieser Frage drängt sich philosophischer Seits Alles zusammen, wenn wir nicht irren, was immer das apologetische Interesse berührt. In dieser Frage drängt sich auch theologischer Seits Alles zusammen, nachdem die extremen Theorien des Hermesianismus und Traditionalismus verworfen worden sind. Wir haben auf diese Frage schon geantwortet: die Vernunft kann sich zur Thatsache der übernatürlichen Gottesoffenbarung und zu dem von ihr implicirten Inhalte nicht bloß als eine leere, indifferente Möglichkeit verhalten. Sie kann nicht gleichgültig sein gegen das, was als Anfang einer höhern Ordnung ihr eigenes Ende und ihre eigene Vollendung, ihre Negation und ihre Integration ist. Sie muß einen ursprünglichen, angebornen Sinn haben für die Göttlichkeit des Christenthums; sowohl für die Göttlichkeit von dessen Thatsache wie von dessen Lehrinhalte, unbeschadet des geheimnißvollen Characters dieser beiden.

Darauf könnte aber entgegnet werden: wenn die Vernunft von ihrem eigenen Principe aus auch auf keinerlei Weise die Göttlichkeit der christlichen Offenbarung zu constatiren vermöge, so

---

apologetischen Seite auch noch eine speciell-dogmatische und wurde meistens von dieser Seite aus zur Darstellung gebracht.

werde sie hinsichtlich derselben doch nur in einen philosophischen Scepticismus fallen *) und nicht in einem theologischen. Die Thatsache wie der specifische Inhalt des Christenthums könne den Gläubigen auf übernatürliche Art gewiß werden im Lichte des göttlichen Glaubens, obwohl die Vernunft nur deren Möglichkeit zu erkennen vermöge; sei es ja auch Lehre vieler Theologen, daß die Thatsache oder der Inhalt empfangener Inspirationen manchen Propheten auf übernatürliche Art evident oder gewiß geworden sei ohne alle natürliche Evidenz oder Gewißheit hierüber. Die theologische Glaubensgewißheit schließe nur die theologische, nicht die philosophische Probabilität aus bezüglich der Offenbarungsthatsache. In diesem Sinne sei wohl der verworfene Satz zu deuten: assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, immo cum formidine, qua quis formidat, ne non sit locutus Deus. **)

Eine solche Entgegnung würde jedoch Unhaltbares behaupten. Ohne natürliches Motiv der Glaubenswürdigkeit würde das übernatürliche Glaubensmotiv in der Luft hangen. Der Mensch des Diesseits wird von dem höhern Gnadenlichte nicht so helle erleuchtet, daß er vermittelst desselben auf sichere Art zu entscheiden vermöchte, ob gewiße Erscheinungen, die sich für göttliche, übernatürliche ausgeben, in Wirklichkeit solche seien oder nicht. Und wenn das höhere Gnadenlicht auch heller leuchtete und wenn es nahezu schon die Evidenz des jenseitigen Schauens gewährte, die Vernunft des Menschen würde für die übernatürliche Offenbarung dennoch mehr besitzen als eine bloß indifferente Empfänglichkeit.

---

*) Einem solchen philosophischen Scepticismus huldiget namentlich die Schrift: „das dreieine Leben in Gott und jedem Geschöpfe" von Mayrhofer 1851; die Vernunft bringt es nach ihr nur zu Wahrscheinlichkeiten bezüglich des persönlichen Gotteswesens, der Wunder und Prophetien. Erst durch Gnade Gottes werden letztere im theologischen Glauben zur Gewißheit (Seite 300 308.)

**) Thes. 21 damnata ab. Innoc. XI.

Auch das scheint uns nicht auszureichen, wenn gesagt wird, die äußerlich-historische Offenbarung Gottes schließe ihr beglaubigendes Wahrheitskriterium in sich selber; die Vernunft dürfe dasselbe nur auffinden. Aber wie auffinden, wenn sie keinerlei immanentes Kriterium in sich hat, wornach sie die Wahrheit des gegebenen Kriteriums auffände und erkennete? Und noch viel weniger reicht es hin, auf solche Art gar noch die metaphysischen und moralischen Grundwahrheiten zur Gewißheit erheben zu wollen! Außerordentliche Thatsachen in Natur und Geist würden nicht den unmittelbar-göttlichen Ursprung derselben beweisen und der unmittelbar-göttliche Ursprung derselben wäre wiederum kein Beweisgrund, daß das absolute Wesen, aus dem sie ihren Ursprung nähmen, ein persönlicher, allwissender, wahrhaftiger Gott im Sinne des Theismus sei, der weder lügen noch betrügen könne.

2. Die Grundanschauungen der scholastischen Theorie, wie wir sie kurz entwickelt haben, erscheinen uns darum als wahr und als maaßgebend. Die Vernunft geht dem positiv-christlichen Auctoritätsglauben, der menschliche Glaube dem göttlichen ebensowohl vor wie nach je nach dem Standpunkte, auf dem man sich stellt. Das ist das Gesetz der „Umkehr," wie es oben bestimmt worden ist; das ist der — wahre Cirkel an der Stelle des falschen.

Die Apologetik und das System der Theologie.

1. Die nämlichen Gründe, welche im Sinne der modernen Lehrweise für einen freien Auf- und Ausbau der Vernunftwissenschaft gesprochen haben, gelten auch für die Apologetik der christlichen, der kirchlichen Theologie; ihrem subjektiven Erkenntnißprincipe nach ist ja diese Apologetik immer noch eine reinmenschliche Vernunftwissenschaft, wenn auch ihr Objekt ein übernatürliches, theologisches ist. Zuerst muß, wie gezeigt worden, im methodischen Fortschritte des wissenschaftlichen Denkens die Auctorität (Weisheit und Wahrhaftigkeit) eines persönlichen Gottes und die Thatsache der übernatürlichen Offenbarung desselben sichergestellt werden, bevor auf Grund derselben ein menschliches Glaubwürdigkeitsurtheil und ein menschlicher Aucto-

ritätsglaube hinsichtlich der Wahrheit des Christenthums als berechtiget erscheinen kann, bevor endlich die Erhebung jenes natürlichen Doppelmotivs zu einem übernatürlichen Glaubensmotive wie die Erhebung des menschlichen Auctoritätsglaubens zu einem göttlichen, theologischen ihre wissenschaftliche Rechtfertigung finden kann. Nur auf solche Weise vermag jede Art von bloß postulirender oder fehlerhafter Cirkeltheorie gründlich vermieden zu werden*). Nicht bloß der philosophische Dogmatismus, sondern auch der theologische Dogmatismus setzt den inductiven oder kritischen Standpunkt zu seiner subjektiven Begründung voraus. Wer diese Berechtigung des „Criticismus" mißkennt, der scheint uns die Grundbestrebungen des modernen Wissenschaftsgeistes ebensowohl wie die Grundbedürfnisse desselben zu mißkennen.

2. Das theologische Auctoritätsprincip kann wissenschaftlicher Seits erst dann als innerlich begründendes oder äußerlich leitendes, als constitutives oder regulatives Kriterium geltend gemacht werden, wenn dessen Berechtigung zuvor erwiesen worden ist vermittelst der Vernunftkriterien. So entsteht der wahre wissenschaftliche Lebenszirkel an der Stelle eines bloß postulirenden oder gar fehlerhaften Cirkelverfahrens. Das Vernunftprincip und das theologische Auctoritätsprincip, die inductive und die deductive, die kritische und die dogmatische Methode der Wissenschaftsforschung, der Psychologismus und der theologische On-

*) Die meisten Theologen von Thomas an haben das übernatürliche Glaubensmotiv der Auctorität und Offenbarung Gottes selber wieder aus der sich selbst bezeugenden (biblisch-kirchlichen) Offenbarung Gottes abgeleitet, wie sie die materialen Glaubensobjekte z. B. der Trinität, der Menschwerdung Gottes u. s. w. aus derselben ableiteten (Nachweis bei Denzinger rel. Erk. II, 492—3). Diese postulativ verfahrende Cirkeltheorie, als deren späterer Hauptvertreter Suarez gelten kann (de fide disp. III sectio VI n. 8), ist nur ein specieller Ausfluß der mittelalterlichen Lehrpraxis überhaupt. Mit großer Klarheit hat Lugo diese Cirkeltheorie durchbrochen (de fide disp. III sectio III n. 49 ff. gegen Suarez) und wenn er dieselbe auch nur in diesem einzelnen Punkte durchbrochen hat und nicht in einer für alle philosophischen und profanen Wissenschaften erfolgreichen universalen Weise, so ist sein wissenschaftliches Verdienst dennoch ein hoch anzuschlagendes, bedeutendes.

tologismus sind auf solche Weise miteinander versöhnt. Sie heben und tragen, sie begründen und beweisen einander. Dieser Cirkelbeweis bildet den Lebenspuls des gesammten Wissenschaftsorganismus.

Alle Wissenschaften, die weltlichen wie die geistlichen, lassen sich in Folge dessen von einem doppelten Standpunkte aus darstellen: vom freien, inductiven und vom auctoritativen. Jeder dieser beiden Standpunkte hat seine Möglichkeit; jeder kann hervorgekehrt werden je nach der Verschiedenheit der wissenschaftlichen Absichten und der praktischen Zwecke. Alles kann aufgefaßt und dargestellt werden entweder im Lichte einer allgemeinmenschlichen, vernünftigen oder im Lichte einer specifisch-christlichen, katholischen Weltanschauung. Wie die theologische Auctorität an alle weltlichen Wissenschaften mehr oder minder als Maaßstab angelegt werden kann, sei es in positiver Weise oder in negativer*), so können umgekehrt die theologischen Wissenschaften auch vom freien inductiven Standpunkte aus aufgefaßt und dargestellt werden, sofern sie nämlich die apologetische Wissenschaft mitermöglichen und mitconstituiren helfen. Und wie die weltlichen und die theologischen Wissenschaften, so wird auch die Verbindungswissenschaft beider oder die Apologetik einen doppelten Betrachtungsstandpunkt zulassen, woraus sich die verschiedenen, früher angegebenen Stellungen derselben allezusammt als relative Möglichkeiten ergeben.

VI. Sechste Controversfrage: über Verträglichkeit oder Unverträglichkeit des stricten Vernunftwissens mit dem theologischen Glauben.

Verschiedene Richtungen.

1. Der Grundfrage, die uns gegenwärtig beschäftiget, müssen wir eine Vorfrage vorausschicken. Welchen erkenntnißtheore-

*) Am allerwenigsten sind die mathematischen Wissenschaften wegen der Sicherheit ihrer Grundoperationen einer theologischen Censur zugänglich, eher schon die logische Wissenschaft und noch leichter die Natur- und Geschichtswissenschaft und die Metaphysik.

tischen Character hat die *apologetische* Vernunfterkenntniß von der Wahrheit der übernatürlichen Offenbarung, von der Wahrheit des Christenthums und der Kirche? können die motiva credibilitatis ein *strictes*, *evidentes* Vernunftwissen zu Stande bringen oder nicht? kann die Vernunft einen *stricten* Beweis herstellen für die *Wahrhaftigkeit* eines *persönlichen* Gottes einerseits, für die *Thatsache* der übernatürlichen Gottesoffenbarung andrerseits? So lautet jene Vorfrage. Es handelt sich hier nur um eine *detailirtere* Entwicklung eines schon früher (innerhalb der ersten Controversfrage) behandelten Problemes. In allgemeinen historischen Umrißen möge eine solche hier versucht werden mit Beiseitelassung aller scholastischen Einzelnheiten und mit Rücksichtnahme auf die Bedürfnisse der Gegenwart!

Die Scholastik und die Nachscholastik stellt uns in dieser Beziehung ein sehr bewegtes Bild dar. In den verschiedensten und abweichendsten Weisen beantwortet sie die Frage: ob die Vernunft sich von der Wahrheit der übernatürlichen Offenbarung mit strenger Evidenz zu überzeugen vermöge? Dreierlei ist hier zu unterscheiden: die Wahrhaftigkeit Gottes, die Thatsache der göttlichen Offenbarung und die Glaubwürdigkeit letzterer auf Grund beider. Daß die Vernunft bei vorgeschrittener Bildung eine stricte Evidenz erzielen könne hinsichtlich der Existenz eines persönlichen Gottes, darüber herrscht Einstimmigkeit der Ansichten, wenn man absieht von der nominalistischen Richtung. Bestrittener schon ist die vernünftige Evidenz der göttlichen *Wahrhaftigkeit*. Daß Gott in *Wirklichkeit* (de potentia ordinaria) nur der Wahrheit Zeugniß gegeben habe, gilt allgemein als Glaubensartikel; daß er aber der absoluten *Möglichkeit* nach (de potentia absoluta) dem *Irrthum* hätte Zeugniß geben können, wird von manchen Nachscholastikern weder als glaubenswidrig noch als vernunftwidrig angesehen.*) Der größere Theil derselben verwirft jedoch eine

*) Meistens von nominalistisch Gesinnten z. B. von Durandus, Holcot, Adam Goddam, Gregor von Rimini, Marsilius von Inghen, Peter d'Ailly, Ga-

solche Lehre ebensowohl vom Standpunkte des Dogmas wie vom Standpunkte einer strengen Vernunftevidenz.

Das Zweite, dessen Gewißheitsart in Frage kommt, ist die Thatsache der göttlichen Offenbarung. Etwas Anderes ist aber diese Thatsache ihrer historischen Erscheinung nach, etwas Anderes die Göttlichkeit dieser Thatsache. Daß nur die unmittelbaren Empfänger göttlicher Offenbarungen, Inspirationen, Wundererweisungen eine physische Evidenz von deren historischem Vorhandensein gewinnen konnten, alle mittelbaren Empfänger derselben aber nur eine moralische Gewißheit vermöge des historischen Glaubens, darüber herrscht Einstimmigkeit der Ansichten. Was in Frage steht, ist nur dieses, ob die Göttlichkeit dieser Thatsachen, deren historisches Vorhandensein vorausgesetzt, strenge evident sei für die menschliche Vernunft oder nicht? ob der göttliche Ursprung derselben eine stricte Vernunftgewißheit bilde oder nur eine moralische? So sehr die scholastischen und namentlich die nachscholastischen Erkenntnißtheorien hier auseinandergehen, so sind sie doch darin Eins, eine durchgängige stricte Evidenz dieser Art als etwas der menschlichen Vernunft Unerreichbares anzusehen; nur über das Mehr oder Minder einer solchen besteht eine Divergenz der Ansichten. Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin, ist in dieser Hinsicht sehr zweifelhaft wie die des Duns Scotus; die entgegengesetztesten Theorien der nachscholastischen Zeit wollten den Buchstaben derselben an sich reißen. Zweifelhaft bleibt es bei einer genauern Kritik aller betreffenden Stellen, ob Thomas nur für die Glaubwürdigkeit der übernatürlichen Offenbarung eine vernünftige Evidenz fordere oder auch für deren göttliche Thatsächlichkeit.*) Cardinal Cajetan schreibt im Commentare zu solchen Stellen wohl den Engeln und Teufeln eine na-

briel Biel u. s. w. Die Läugnung jener Möglichkeit erscheint ihnen meistens nur als eine probablere theologische Ansicht.

*) So z. B. an Stellen, wie diese: „non crederet (homo) nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter hujusmodi“ S. th. II, 2 q. 1 art. 4 ad 2.

türliche Evidenz zu hinsichtlich der göttlichen Offenbarungsthatsachen; auch der Kirche in deren ersten unmittelbaren Zeugen (Propheten, Apostel u. s. w.) schreibt er eine Evidenz hinsichtlich dieser Thatsachen zu, scheint letztere jedoch für eine übernatürliche Evidenz zu halten, nicht für eine natürliche. *) Suarez mildert die Strenge dieser Theorie. Die diesseitige Menscheninteligenz reicht an natürlicher Kraft nicht an die himmlischen und diabolischen Intelligenzen hinan, vermag also nur in seltenern Fällen eine strenge Evidenz zu gewinnen hinsichtlich der Göttlichkeit übernatürlicher Offenbarungsthatsachen. Die ersten Empfänger des Glaubens konnten eine größere oder kleinere Evidenz dieser Art gewinnen je nach ihrer Fassungskraft und je nach der Größe der Zeichen; die natürliche Evidenz, welche sie in dieser Beziehung errangen, war meistentheils nur eine moralische, keine schlechthin zwingende oder metaphysische und ebensowenig wurde ihnen regelmäßig von Gott eine übernatürliche Evidenz der strictesten Art verliehen. **) Eine noch gemäßigtere Theorie stellt der Cardinal J. de Lugo auf. Weder eine metaphysische noch eine moralische Evidenz hinsichtlich der Göttlichkeit übernatürlichen Offenbarungsthatsachen hatten nach ihm regelmässig die Wunderthäter, die Augenzeugen von Wundern, die Propheten und Apostel; sie hatten meistens nur eine moralische Gewißheit bezüglich derselben, indem sie diese Thatsachen mit der in ihrem Geiste liegenden Idee einer göttlichen Offenbarung zusammenhielten und das unmittelbare Urtheil fällten: das ist Gottes Finger, das ist göttliche Offenbarung, also glaubwürdig. Dieses aus der Zusammenfassung (complexio) zweier entgegengesetzten Termini herauswachsende Vernunfturtheil war aber größtentheils ein dunkles, inevidentes, möge auch

*) Vgl. den Commentar in S. th. II, 2 q. 1 art. 4, q. 5 art. I q. 171 art. 5. Coninck adoptirt die Cajetanische Theorie, will aber im Widerspruche zu Andern auch die letztere Evidenz als eine mehr oder minder starke natürliche Evidenz gedeutet wissen (de actibus supernat. disp. XI. n. 63—65.)

**) De fide disp. III sectio VIII n. 3 und 13.

das historische Dasein solcher Thatsachen den unmittelbaren Zeugen eine physische Evidenz dargeboten haben, möge die Wahrhaftigkeit Gottes sogar als eine schlechthin zwingende Evidenz vor deren Geiste gestanden sein. Die Göttlichkeit der übernatürlichen Offenbarungsthatsachen beruht also meistentheils auf einem menschlichen Vernunftglauben von bloß moralischer Gewißheitskraft, möge die historische Seite derselben auf unmittelbarer Autopsie oder auf mittelbarem Geschichtsglauben beruhen. *) Es braucht nicht erinnert zu werden, wie diese Theorie Lugos von einem menschlichen Vernunftglauben als Grundlage des theologischen Glaubens mit verschiedenen modernen Erkenntnißsystemen aufs innigste zusammenhängt. Ein großer Theil der Nachscholastiker vor und nach Lugo **) hat dieser Theorie, welche der menschlichen Vernunft eine vorherrschend nur moralische Gewißheitskraft hinsichtlich der Göttlichkeit apologetischer Thatsachen beimißt, gehuldiget und Beifall gegeben. In neuesten Tagen haben Perrone ***) und Denzinger †) dieser Theorie den Vorzug gegeben, während Clemens einer weit strengern Theorie zuzuneigen scheint. ††)

---

*) De fide disp. II n. 22—32 disp. I n. 123—124 u. s. w.

**) Lugo beruft sich bezüglich der Nichtevidenz von Wundern auf Bannez, Valentia, Lorca, Hurtado (de fide disp. II n. 14). In späteren Zeiten hat namentlich Kilber S. J. in der theol. Wirceburg. auf eine sehr klare und eindringliche Weise eine solche Theorie vertheidiget (de virt. theol. disp. II.)

***) Loci theol. n. 109. 215—222.

†) Ueber rel. Erk. II, 508, 523—525 u. a. a. O.

††) Eine bloß moralische Gewißheit scheint Clemens den motivis credibilitatis z. B. Weissagungen und Wundern nur zuzusprechen, sofern sie „geschichtliche Thatsachen" sind, die auf „Auctorität und menschlichem Zeugnisse" beruhen, (die Wahrheit u. s. w. S. 76—77); daß aber diese kraft moralischer Gewißheit festgehaltenen Thatsachen nur Offenbarungen Gottes sein können, nicht kreatürliche Manifestationen irgendwelcher Art, scheint nach Clemens eine nicht blos auf Vernunftglauben beruhende, moralisch-zwingende Gewißheit zu sein, sondern eine aus natürlichen Principien mit stricter Nothwendigkeit erfolgende, schlechthin-zwingende, (demonstrative, mittelbar-evidente) — eine Lehre, die er auch als eine Thomi-

Das Dritte, was in Betracht kommt, ist die Glaubwürdigkeit der übernatürlichen Offenbarung; denn sie ist ja das Resultat, welches aus der Doppelgewißheit der Wahrhaftigkeit Gottes und der Offenbarung Gottes auf vernunftgemässe Weise herauswächst. Von den meisten Scholastikern und Nachscholastikern wird für diese Glaubwürdigkeit eine natürliche Evidenz als unerläßliche Nothwendigkeit behauptet, wenn ein blinder Köhlerglaube vermieden werden soll, mögen nun die motiva credibilitatis an sich zureichende sein oder nur subjektiv zureichende, mögen sie Evidenz gewähren oder nur moralische Gewißheit. Etwas Anderes ist die evidentia credibilitatis und etwas Anderes die evidentia revelationis. Die Erlaubtheit, Statthaftigkeit und Pflichtgemäßheit des übernatürlichen Glaubens kann für die Vernunft evident sein selbst unter der Voraussetzung, daß die Glaubwürdigkeitsargumente nur moralische Gewißheit bieten. *)

2. Wie ist aber die natürliche Evidenz der praeambula fidei und der motiva credibilitatis, soweit sie stattfindet, mit dem übernatürlichen Glauben verträglich? ist sie überhaupt verträglich mit der Freiheit und Verdienstlichkeit des letztern? Das ist eine weitere Frage, ja das ist die eigentliche Grundfrage, die uns nach Erledigung einer historischen Vorfrage fortan beschäftiget. Zahllos sind die Theorien, die zur Beantwortung derselben aufgestellt

---

stische vertheidiget, ohne den in den alten Schulen gebräuchlichen Unterschied der evidentia credibilitatis und evidentia revelationis zu betonen (ebend. S. 122—124. 132).

*) Die meisten Scholastiker der nachmittelalterlichen Zeiten haben darum für alle Gläubigen, die eine rationabile obsequium leisten wollen, eine evidentia credibilitatis als Nothwendigkeit behauptet, obwohl sie einstimmig lehrten, die evidentia revelationis habe für alle diejenigen keine Geltung, für welche die fides ex auditu gilt. Ripalda läugnet eine solche evidentia credibilitatis mit Berufung auf Valentia, Torres, Granado (de virt. theol. disp. VI n. 58); ebenso Kilber (de virt. theol. n. 170—171). Da aber allgemein zugegeben wird, daß diese Evidenz eine bedingnißweise sein könne und meistens eine solche sei, so ermangelt die vorliegende Differenz aller tiefern Bedeutung.

worden sind; aus deren großer Masse mögen nur vier Haupttheorien ausgehoben und kurz characterisirt werden.

Die erste derselben, die Thomistische, hält das evidente Vernunftwissen bloß mit der übernatürlichen Glaubenswilligkeit für verträglich, nicht mit dem übernatürlichen Glauben selbst. Sie hält an dem Axiome fest: visum non creditum d. h. ein Wissens- und ein Glaubensact bezüglich desselben Objektes können in Einem und demselben Subjekte nicht coexistiren. *) Der Gelehrte, welcher die praeambula fidei z. B. das Dasein eines persönlichen Gottes, dessen Wahrhaftigkeit u. s. w. stricte zu demonstriren vermag, kann nicht zugleich an dieselben glauben; dessenohngeachtet kann er aber den von der übernatürlichen Gnade gewirkten Willen haben, an diese Wahrheiten auf göttliche Auctorität hin zu glauben und diese Glaubensbereitschaft kann ihm übernatürlich verdienstlich sein auch ohne allen wirklichen Glauben an dieselben. **) Strictes Wissen auf zwingende Vernunftmotive hin und freie Glaubenswilligkeit auf übernatürliches Motiv hin sind also nicht unvereinbar: das ist die Thomistische Grundansicht, wie sie auch von manchen Neuern ***) getheilt wird. Vom theologischen Standpunkte aus bietet diese Ansicht indessen nicht wenig Schwierigkeiten. Nicht die bloße Glaubensbereitschaft, sondern der wirkliche Glaube, daß Gott sei und daß er diejenigen, die ihn suchen, belohne, bildet nach Paulus (Hebr. 11, 6) die Grundlage unsers übernatürlichen Heiles; ohne einen solchen Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen. Zudem ist es ja eine anderweitige Lehre des heiligen Thomas, daß die Grundartikel des Glaubens

*) S. th. II, 2 q. 1 art. 4 u. 5 u. s. w. Diese Lehre wird von den meisten Thomisten und Scotisten vertreten.

**) „Quando homo habet voluntatem credendi ea quae sunt fidei ex sola authoritate divina, etiamsi habeat rationem demonstrativam ad aliquid eorum puta ad hoc quod est Deum esse, non propter hoc tollitur vel diminuitur meritum fidei“ S. II, 2 q. 2 art. 10 ad 1. Ebenso resp. und ad 2.

***) So z. B. von Clemens die Wahrheit u. s. w. S. 121. 132.

(prima credibilia), nämlich das Dasein eines persönlichen Gottes als Vergelters und Belohners, ausdrücklich (explicite) von Allen, die zum Heile gelangen wollen, geglaubt werden müssen, daß eine bloße Willensbereitschaft zu glauben d. h. eine bloße fides implicita bezüglich derselben nicht ausreiche zum Heile wie theilweise — je nach Zeit und Umständen — für die andern Glaubensartikel eine solche ausreiche. *) Die denkenden Geister, welche das Dasein eines vorsehenden und vergeltenden Gottes im Sinne der Thomistischen Doctrin stricte zu beweisen vermöchten, könnten es in Consequenz derselben nur zu einer aus übernatürlicher Gnade stammenden Glaubensbereitschaft bringen. Während einerseits diese letztere das übernatürliche Verdienst begründen soll, **) wird sie andrerseits als unzureichend erkannt, ein solches zu begründen: ***) kein Wunder, daß dieser unversöhnte Zwiespalt der Lehre in nachscholastischer Zeit oft genug empfunden wurde und zu andern Lösungen trieb.

Die gewöhnlichste dieser Lösungen, die meisten Vertreter zählend, geht nun dahin, einen wirklichen theologischen Glauben an jene Grundartikel unsers Heils als nothwendig zu statuiren, aber dessen Verträglichkeit mit dem evidenten Wissen zu behaupten. Wie dieses? Das Dasein Gottes in seinen wesentlichen Eigenschaften, die Göttlichkeit seiner übernatürlichen Offenbarungen, ja sogar die historische Seite derselben bei deren ersten Empfängern mag evident sein, das innere Wesen des sich offenbarenden Gottes in sich selber ist der diesseitigen Intelligenz nicht erschlossen, läßt also immerhin dem übernatürlichen Glauben Raum gemäß Pauli Wort: fides est argumentum non apparentium (Hebr. 11, 1). Die evidentia revelationis ist immerhin compatibel mit der inevidentia rei revelatae in se, also auch compatibel mit dem Glauben an Gott und dessen Offenbarung. Diese Theorie setzt zwar einen wirklichen Glauben an

*) S. th. II, 2 q. 2 art. 5 in corpore und ad 1—3.

**) S. th. II, 2 q. 2 art. 10.

***) Ebend. art. 5.

die Stelle einer bloßen Glaubenswilligkeit, das evidente Wissen der praeambula fidei und der motiva credibilitatis verträgt sich ihr zufolge mit einem wirklichen theologischen Glauben, doch ist dieser genau betrachtet nur der Ausübung nach frei (libertate exercitii), nicht der Art nach (libertate specificationis, also auch insofern nur verdienstlich. Dieser Glaube ist folglich bloß in einem uneigentlichern, äquivoken Sinne des Wortes als ein „Glaube" zu bezeichnen.

Sollte es nun befremden, wenn dieser zweiten Theorie gegenüber eine dritte Theorie sich bildete, welche die wahlfreie Verdienstlichkeit des übernatürlichen Glaubensactes zu retten suchte ohne die Compatibilität desselben mit dem evidenten Wissen preiszugeben? Als einen Hauptvertreter dieser dritten Theorie müssen wir Suarez nennen. Jeder Glaubensact muß seinem innern Wesen nach frei sein; ein übernatürlicher Glaubensact, welcher sich bei unmittelbaren Empfängern göttlicher Offenbarungen oder bei Gelehrten auf Evidenz stützen würde, wäre kein Glaubensact, weil er unfrei wäre und mit Nothwendigkeit erfolgte. Damit kehrt sich Suarez gegen die zweite Theorie.*) Aber wie soll es möglich sein, Ein und dasselbe Objekt z. B. das Dasein eines persönlichen Gottes, dessen Wahrhaftigkeit, dessen thatsächliche Offenbarung u. s. w. evident zu wissen und dennoch frei zu glauben? wenn Beides in verschiedenen Acten und auf zweierlei Motive hin geschieht; dort auf ein evidentes Motiv hin, hier auf ein dunkles, inevidentes Motiv hin, nämlich auf die im Glauben aufgenommene, abgesehen von aller Evidenz festgehaltene Auctorität des sich offenbarenden Gottes hin. Der freie theologische Glaube ist also verträglich mit der von der Welt ausgehenden (abstractiven) Vernunftevidenz, wenn er nicht schlechthin (per se et formaliter) auf letztere als Motiv sich stützt, wenn er, auf sein eigenes Motiv gestützt, nur nebenbei (per accidens, vel per concomitantiam), mit derselben verbunden ist. Noch

*) Darstellung dieser Theorie de fide disp. III sectio VIII n. 15; Kritik derselben n. 21 ff.

mehr! auf solche Weise kann sogar der natürliche Glaube und die natürliche Evidenz, der übernatürliche Glaube und die übernatürliche Evidenz des prophetischen Lichtes ohne Widerspruch zusammenbestehen. Selbst die jenseitige Schauung (scientia intuitiva) schließt nicht der absoluten Möglichkeit nach den freien Glauben aus; sie schließt ihn nur factischer Weise aus, da er als überflüssig erscheinen würde.*) Diese Suarez'sche Theorie wurde unter mänigfaltigen Einschränkungen und Umbildungen von vielen Nachscholastikern adoptirt; selbst in unsern Tagen hat sie noch Vertheidiger gefunden.**)

Die specificative Wahlfreiheit des Glaubensactes ist in dieser Theorie zwar gerettet; ob sie aber möglich ist, wenn man Ein und dasselbe Objekt zugleich auf evidente Gründe hin weiß? ob es eine psychologische Möglichkeit ist, die Existenz eines persönlichen Gottes, dessen Weisheit und Wahrhaftigkeit u. s. w. mit stricter Evidenz festzuhalten und zu gleicher Zeit von derselben zu abstrahiren, als ob sie nicht vorhanden wäre, als ob statt ihrer nur ein dunkler Glaubensgrund vorhanden wäre? Die Schwierigkeiten einer solchen Theorie schienen dem Cardinal Lugo so unbesiegbar und überwältigend, daß er eine andere Theorie an deren Stelle setzen zu müssen glaubte. Das stricte Vernunftwissen ist nur vereinbar mit einem uneigentlichern theologischen Glauben in einem weitern Sinne des Wortes, nicht mit einem eigentlichen, specificativfreien; das bildet die Eine seiner Grundanschauungen. Die stricte Vernunftgewißheit von einem persönlichen Gotte und dessen Wahrhaftigkeit kann bei philosophisch Gebildeten ex parte adhaesionis eine Steigerung erhalten und zum assensus super omnia, der nach Lugo das Wesen der übernatürlichen Gewißheit ausmacht, erhöht werden. Ein solcher Assensus kann der Ausübung nach frei sein, sofern der Wille dem Einflusse der Gnade folgt; specificativfrei kann er aber nie und

---

*) Ebend. n. 17—24 sectio IX. n. 4—18.

**) So z. B. Perrone, welcher auch die Lehre des heiligen Thomas in diesem Sinne deuten will (de locis theol. n. 224—233.

nimmermehr sein. In einem weitern Sinne des Wortes mag er „Glaube" genannt werden; es ist dieses eine Wortfrage, auf deren Entscheidung nicht viel ankommt. Ganz anders aber, wenn wir die Offenbarungsthatsache Gottes in Betracht ziehen! Diese beruht nach Lugo weder regelmässig bei den ersten Zeugen derselben noch weniger bei späteren Gelehrten auf stricter Vernunftevidenz; sie beruht nur auf menschlich-vernünftigem Glauben, schließt sonach die specifikative Freiheit des Willens nicht aus, läßt also eine Erhöhung zu einem eigentlich-theologischen Glauben zu. Da nun wenigstens Einer der beiden Factoren, die in ihrer höhern Potenzirung zusammen das formale Motiv des übernatürlichen Auctoritätsglaubens bilden d. h. wenigstens die Offenbarungsthatsache Gottes, wenn auch nicht dessen Auctorität (Wahrhaftigkeit und Weisheit) kraft eines eigentlichen theologischen Glaubensactes jedesmal angenommen wird, so kommt ein gleicher Character auch dem von ihnen motivirten inhaltlichen (materialen) Glauben zu. *) Das die Theorie Lugos, die von jeher so viele Freunde zählte und auch heute noch zählt. Namentlich Denzinger in seinen: vier Büchern über religiöse Erkenntniß hat dieser Grundanschauung Raum gegeben. **) Am entschiedensten hat aber der berühmte Dogmatiker J. v. Kuhn der Ueberzeugung einen Ausdruck verliehen, daß stricte Beweise irgend eines Wahrheitsobjektes das „Verdienst des Glaubens" beeinträchtigen und den „theologischen Begriff" desselben zerstören. ***) Er hat dieser Ueberzeugung auch in einer viel weitergreifenden Weise Ausdruck verliehen, soferne ihm — ganz abgesehen von der Thatsache der übernatürlichen Offenbarung — die Existenz eines persönlichen Gottes in theistischem Sinne, die Wahrhaftigkeit desselben u. s. w. auf Vernunftglauben, nicht auf stricten Vernunftbeweisen beruhen, also einen eigentlichen theologischen Glauben

---

*) Ueber diese dreierlei Arten von theologischem Glauben vgl. de fide disp. I n. 106, 116. disp. VII n. 35—36.

**) II, 508, 523—525 u. s. w.

***) Dogm. 1846 I, 245—246 Phil. und Theol. S. 59.

und eine dem entsprechende bessere Exegese von Hebräer 11, 6 möglich machen.

Somit hätten wir die verschiedenen Theorien dargestellt, welche hinsichtlich der Compatibilitätsfrage von Glauben und Wissen auch heutzutage noch als wissenschaftliche Gegensätze einander gegenüberstehen.

Die Vereinbarkeit der Vernunftgewißheit mit der theologischen Glaubensgewißheit.

1. Wenn der größte Theil der menschlichen Wissenschaften, wie ein neuerer Autor mit Recht behauptet*), nicht auf einem strengen Wissen beruht sondern nur auf einem „wissenschaftlichen Glauben" oder auf Vernunftglauben, wie wir uns früher ausgedrückt haben, so wird die Wissenschaft von den göttlichen Inspirations- und Wunderthatsachen hievon sicherlich keine Ausnahme machen. Wir müssen in dieser Hinsicht der Lugonischen Gewißheitstheorie entschieden den Vorzug einräumen, ohne dieses Urtheil ins Einzelne hinein motiviren zu wollen. Ja selbst solcherlei metaphysische Wahrheiten, welche Lugo als stricte beweisbar ansah wie z. B. die theistische Gottespersönlichkeit, die Wahrhaftigkeit Gottes ohne Nothwendigkeit des Bösen, des Irrthums u. s. w., müssen einem bloßen Vernunftglauben vindicirt werden. Hinsichtlich der behandelten Vorfrage kann also nur einer erweiterten Lugonischen Theorie das Wort geredet werden.

2. Diese Erweiterung der Lugonischen Theorie erstreckt ihre Consequenzen auch in die Compatibilitätsfrage herein. Nicht bloß die Thatsache der göttlichen Offenbarung, auch die Wahrhaftigkeit eines persönlichen Gottes im Sinne des Theismus, auch die Grundartikel unsers höhern Heiles werden in Folge jener Erweiterung als Objekte eines eigentlich-theologischen Glaubens erscheinen für die Gelehrten ebensowohl wie für die Ungelehrten. Nur die stricten Vernunftwahrheiten z. B. von einem absoluten

*) Ulrici Glauben und Wissen 1858 S. 269—295.

Wesen als Urgrund der persönlichen und unpersönlichen Welt, von der Geistigkeit des menschlichen Ichs u. s. w. werden theologischer Seits bloß einem uneigentlichen Glauben, der die specificative Wahlfreiheit ausschließt, zugänglich sein.

Das Unternehmen des Suarez, auch bezüglich der stricten Vernunftwahrheiten eine Möglichkeit des specifikativ-freien Glaubens zu behaupten, scheint uns eine psychologische Frage zu sein. Sollte der Mensch wirklich die Fähigkeit haben, von allen Evidenzen seines Wissens zu abstrahiren und sie in zeitlich coexistenter Weise so anzusehen, als ob sie inevidente Glaubensgewißheiten wären? Es dürfte dieses wohl verneint werden. Eine wissenschaftliche Abstraction selbst in der Form des Zweifels kann allerdings z. B. mit der Evidenz der logischen Principien coexistiren, um durch eine deductio ad absurdum diese Evidenz zu begründen; aber eine wissenschaftliche Abstraction in der Form des methodischen Zweifels ist keine ernstlich gemeinte wie die obige Suarez'sche.

VII. Siebente Controversfrage: über bedingte oder unbedingte Nothwendigkeit der Tradition.

Verschiedene Richtungen.

1. Zwei verschiedene Richtungen haben sich dem eigentlichen, dem strengern Traditionalismus der französischen Schulen gegenüber ausgebildet. Die eine dieser Richtungen gesteht aller äußern Tradition nur eine bedingte Nothwendigkeit zu für die menschliche Vernunftentwicklung, die andere eine unbedingte. Einer äußern Ansprache durch Menschen und in letzter Instanz durch Gott bedarf die menschliche Vernunft nur um der raschern, sichern und vollständigern Entwicklung willen: das ist die Grundanschauung der erstern Richtung. Nein! sie bedarf derselben in schlechthin nothwendiger Weise, wenn sie keine unentwickelte oder nur kümmerlich entwickelte Potenz bleiben soll: das ist die Grundanschauung der zweiten Richtung. Der Gegensatz dieser beiden Richtungen ist namentlich hervorgetreten innerhalb der neuesten Scholastik. Standen die Jesuiten als strenge Vorkämpfer ein für die erste genannter Richtungen, so die

Professoren der Löwener Schule nebst vielen Andern für die zweite.

Hinsichtlich der theologischen Bedeutung der Tradition sind beide Richtungen einverstanden. Das Evangelium des Heiles ist uns durch das mündliche und schriftliche Wort überliefert und verkündet worden und Gott hat thatsächlich im Paradiese schon zu den ersten Menschen geredet; daran halten beide unwandelbar fest. Nur hinsichtlich der philosophischen Bedeutung der Tradition gehen sie auseinander. Nicht als ob die eine derselben die Gewißheit des Uebersinnlichen etwa von Außenher erzeugt sein ließe im Sinne des eigentlichen, des strengen Traditionalismus! Nein! von diesem Extreme wollen beide Richtungen sich einmüthig fernehalten. Das innere Wort (verbum mentis) kann nicht ein bloßes Product des äußern Wortes (verbum oris) sein. Der innere Sinn, die Bedeutung, der Begriff eines Wortes, die Gewißheit eines Urtheiles u. s. w. können der passiven Menschenvernunft nicht einzig und allein von Aussenher eingesprochen werden. Was in Frage steht, ist einfach dieses: ob der sich selbst überlassene Mensch in statu naturae infirmae oder in statu naturae purae ohne allen gesellschaftlichen Verkehr mit Menschen, ohne alle sprachliche Offenbarung Gottes der absoluten Möglichkeit nach eine Erkenntniß übersinnlicher Wahrheiten erreichen könnte oder hätte erreichen können? was in Frage steht, ist dieses: ob die menschliche Natur aus eigener Kraft die ihr angeschaffene Vernunft- und Sprachpotenz realisiren könnte oder nur unter der anregenden Entwicklung einer fremden Vernunft, die durch äußere Worte zu ihr spricht? Die erste der oben angeführten Richtungen bejaht die Möglichkeit einer isolirten Vernunft- und Sprachbildung des Menschen, die zweite dagegen stellt eine solche in Abrede. Die sprachliche Uroffenbarung Gottes kann von der ersten als eine nicht bloß übernatürliche, sondern zugleich natürliche Uroffenbarung Gottes aufgefaßt werden; von der zweiten Richtung muß sie so aufgefaßt werden. Hätte nach letzterer Gott auch nicht in übernatürlicher Sprachoffenbarung sich der ursprünglichen Menschheit kundgegeben, so hätte er immerhin noch der natürlichen Entwicklung derselben durch

eine sprachliche Offenbarung zu Hilfe kommen müssen. Die übernatürliche und die natürliche Sprachoffenbarung Gottes müssen im Sinne dieser Theorie immer unterschieden werden, wenn beide auch factisch niemals in unterschiedener Existenz aufgetreten sind. Im Sinne dieser Theorie wird der von der göttlichen Uroffenbarung ausgehenden, im Heidenthume verdunkelten, im Judenthum und Christenthum reinerhaltenen und vervollkommneten Tradition ebenfalls eine doppelte Function zuerkannt werden müssen; eine übernatürliche, theologische einerseits, eine reinmenschliche, philosophische andrerseits. Die Macht der geschichtlichen Offenbarung und Ueberlieferung wird in einer philosophischen Weltauffassung der zweiten Art einen viel drastischern und plastischern Ausdruck finden müssen als innerhalb der gegnerischen Theorie.

2. Für die philosophische „Isolationstheorie" sind vorzüglich Gelehrte des Jesuitenordens eingestanden. So z. B. P. Chastel, *) P. Liberatore, **) weniger entschieden P. Kleutgen. ***) Nicht als ob sie die Sprache als eine wirkliche Erfindung der bloßen Menschenvernunft betrachteten wie Herder und J. Grimm! Doch die Möglichkeit dessen behaupten sie, obwohl die erfinderische

---

*) In der Schrift: de la valeur de la raison humaine 1854 — eine Schrift, welche die richtige Mitte gewinnen will zwischen dem Traditionalismus Bonalds und dem Rationalismus Cousins, dieses Hauptrepräsentanten der neuern deutschen Philosophie in Frankreich.

**) Instit. phil. 10 edit. I, 26—27 wo er sagt: „equidem sic existimo: ad absolutam possibilitatem quod attinet, hominem per se potuisse ex insita propensione et facultate loquendi, quam acceperat, determinatam sensum vocibus quibusdam tribuere et sic sponte sua efformare sermonem . . At si non de absoluta et abstracta possibilitate, sed de facto loquimur, rem aliter contigisse certum est. Nam ex sacris literis indubie colligimus, elementa sermonis primo homini a Deo tributa esse." Ebenso II. 233 ff. und della conoscenza intell. I, 241, wo er sich auf Chastels Werk als maaßgebende Auctorität beruft.

***) Kleutgen entscheidet sich in dieser weniger gewichtigen Frage weder bestimmt für noch gegen Chastels Ansicht (Phil. d. V. S. 79—81. 410), neigt jedoch mehr zum Erstern hin (ebend. S. 190—191 gegen Günther.)

Kraft des menschlichen Geistes durch Hilfe des äußern Wortes eine bedeutende Förderung und Unterstützung im sprachbildenden Proceße gefunden hat und findet. Die Grundzüge ihrer Theorie sind folgende: sowohl im Stande der reinen Natur wie im Stande der gefallenen Natur*) wohnt dem Menschen die Kraft inne, sich möglicher Weise in ganz isolirtem Zustande zu vernünftiger Erkenntniß zu erheben, und zur Bezeichnung der innern Erkenntnißoperationen sich eine äußere Wortsprache zu gestalten und bei etwa eintretendem Verkehre mit andern Menschen dieselbe conventionell umzugestalten. Der intellectus agens vermag aus den sinnlichen Empfindungen und Phantasmen die Begriffe zu abstrahiren, aus den ersten Begriffen die ersten Urtheile oder Principien zu bilden, vermittelst dieser Principien sodann die gesammte Welt vernünftig zu beurtheilen und aus ihr sich zum Gottesbewußtsein emporzuschwingen ohne alle Hilfe von Innen und möglicher Weise selbst ohne alle Hilfe von Außen. Auf solche Weise werden die Rechte der selbstthätigen Vernunft zu wahren gesucht sowohl dem Ontologismus wie dem Traditionalismus gegenüber. Diesem modernen Doppelirrthume, der von entgegengesetzten Seiten her die Vernunft in eine ungebührliche Abhängigkeit versetzen will, wird auf solche Weise ein tödtender Herzstoß zu geben versucht. Namentlich die Auctorität des heiligen Thomas von Aquin wird in solchem Sinne angerufen und geltend gemacht jenem Doppelirrthume gegenüber. Damit glauben wir die Grundcharakteristik der vorgeführten Lehrrichtung gegeben zu haben. Es hängt diese letztere wohl aufs innigste zusammen mit dem „Rationalismus" der von jeher die Jesuitenschulen characterisirte: einem Rationalismus indeß in einem bessern Sinne des Wortes, der keineswegs die Vorwürfe verdient,

*) Eine accidentelle Schwächung der Menschennatur als solcher durch die Erbsünde wird hier insgemein nicht zugegeben und auch der persönlichen Sünde wird trotz der Zerrüttung, die sie in der menschlichen Natur durch ganze Geschlechtsfolgen hin anrichten kann, nicht die Kraft zugesprochen, jene isolirte Vernunft- und Sprachentwicklung absolut unmöglich zu machen.

mit denen er zuweilen überschüttet wurde. Der große Kampf, den einstmals die Jesuitenschulen so energisch gekämpft haben gegen den Jansenismus und den Ontologismus des alten Oratoriums soll heutzutage nur aus- und durchgekämpft werden gegen all diejenigen Bestrebungen, die als letzte Nachklänge derselben erscheinen.

3. Dieser mehr rationellen Richtung ist der größere, wo nicht der größte Theil der zeitgenößischen Systeme jedoch ferne. Namentlich die Professoren der Löwener Schule sind gegen eine solche aufgetreten. Die Vernunftthätigkeit des Menschen — so lehren sie — bedarf der Einwirkung eines doppelten Lichtes, um zur vollen Entwicklung zu kommen; von Innen her bedarf sie des Lichtes der angebornen Ideen, von Außen her des Logoslichtes der Sprache. Einer doppelten dem Bereiche der natürlichen Ordnung angehörigen Gotteshilfe ist die menschliche Vernunft sofort benöthiget, um zur vollen Entwicklung zu kommen: einer innern, sofern sich Gott offenbart durch das innere Wort der angebornen Ideen, einer äußern, sofern sich Gott den ersten Menschen geoffenbart hat durch das äußere Wort. Wie für einen gemäßigten Ontologismus, so treten sie für einen gemässigten Traditionalismus in die Schranken, um auf solche Weise den extremen Ontologismus und Traditionalismus auf sein wahres Maaß zurückzuführen und deren Irrthümer von Innen heraus zu überwinden. Diese Theorie wurde nun von N. D. Lupus, Kanonikus zu Lüttich, in einem sonst sehr verdienstvollen Buche*) angegriffen. Diese Theorie — so lauteten die Anschuldigungen — lehre eine unbedingte Nothwendigkeit der göttlichen Offenbarung zum Behufe menschlicher Vernunftentwicklung gleich dem Traditionalismus, führe also consequent in die Lehre des Bajus und Calvin gleich letzterm, widerspreche der Schrift- und Väterlehre einerseits und den Entscheidungen der päpstlichen Curie hinsichtlich der natürlichen Vernunftkräfte des Menschen andrerseits. Der Jesuite

---

*) Le traditionalisme et le rationalisme examinés au point de vue de la philosophie et de la doctrine catholique. Liege 1858 2 Bände.

Perrone schien in einem weitverbreiteten Briefe diese Beschuldigungen zu billigen. Nun wendeten sich die vier Löwener Professoren: J. Th. Beelen, J. B. Lefebre, G. C. Ubaghs, N. J. Laforet mit vier Anfragen und einer einleitenden Darlegung des von ihnen vertretenen Standpunktes an die römische Indercongregation. Der Mensch, wie er einmal sei von Natur aus — so führen sie ihren Standpunkt aus*) — bedürfe einer äußern Ansprache, um zu vollem Vernunftgebrauche (ad expeditum usum rationis) zu gelangen, um über eine confuse und vage Erkenntniß der metaphysischen und moralischen Wahrheiten zu einer klaren und gewissen Erkenntniß derselben hinauszukommen. Nie wäre der erste Mensch zur vollen Vernunftentwicklung gelangt rein aus eigener Kraft ohne allen äußern Lehrmeister und dieser könne hier nur — Gott selber gewesen sein. Der Mensch, wie er sei, bedürfe schlechthin (absolute) einer solch äußern Hilfe; damit indessen werde keineswegs ausgeschlossen, daß Gott den Menschen nicht anders hätte erschaffen können, daß er ihm nicht hätte eine Natur anerschaffen können, die zu ihrer vollern Entwicklung nicht schlechthin (absolute) einer äußern geistigen Einwirkung bedurft hätte. Eine solche Ansicht, wie sie von vielen katholischen Männern Belgiens, Frankreichs, Deutschlands, Italiens getheilt werde, sei weder unbiblisch noch unkirchlich; sie sei es sowenig wie die entgegengesetzte Ansicht. Sie verwerfe ebensosehr eine unbedingte Nothwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung zum Zwecke der natürlichen Vernunftentwicklung. Sie verwerfe ebenso sehr den extremen Traditionalismus, der dem Menschengeiste hinsichtlich der höhern Wahrheiten eine reine Passivität zuschreibe: die äußere Ansprache sei nicht wirkende Ursache (causa efficiens per quam) der vollern Vernunftentwicklung, sondern nur eine negative Bedingung (mera conditio sine qua non) derselben. Zudem vermöge die schon entwickelte Vernunft eine Menge natürlicher Wahrheiten zu entdecken und zu erkennen rein aus eigener Kraft ohne alle äußere Hilfe. Und

*) Den lateinischen Text vergleiche Katholik 1860. Seite 623—630.

welches war die Antwort, die auf diese Darlegungen und Anfragen hin der Präfect der Indercongregation ertheilte? Daß jene Theorie eine erlaubte Schulansicht bilde.

Der Theatiner J. Ventura wollte die von ihm eingeschlagene Richtung als identisch erklären mit jener des „gemäßigten Traditionalismus" und griff in diesem Sinne den „Semirationalismus" des P. Chastel mit nicht geringer Heftigkeit an. *) Dieser letztere — so entgegnete er — überspanne in mannigfacher Hinsicht die Rechte der menschlichen Vernunft, sei also — philosophischer Semipelagianismus. Der Thomismus Chastels, Liberatores u. s. w. sei ein unächter, gefälschter Thomismus, gegen welchen er den ächten, ungefälschten zu vertheidigen habe. Die menschliche Vernunft sei allerdings nicht rein passiv, wie der übermässige Traditionalismus wolle, sie besitze von Haus aus als intellectus agens eine gewisse Thätigkeit; diese letztere müsse aber durch eine natürliche Gottesoffenbarung und durch reinmenschliche Ueberlieferung angeregt und erfüllt werden, wenn sie die Grundwahrheiten der natürlichen Religion und Moral zu entwickeltem Bewußtsein bringen solle, was der „Semirationalismus" völlig verkenne. Ohne alle äußere Hilfe vermöchte die menschliche Vernunft nur zu unbestimmten, allgemeinen Ideen Gottes, der Unsterblichkeit, Sittlichkeit u. s. w. sich zu erheben, nicht zu bestimmten, entwickelten. Die Einzelvernunft könne diese Ideen nicht finden und erfinden auf dem Wege einer suchenden Methode (philosophia inquisitiva), wie der von Cartesius aus beginnende philosophische Protestantismus der Neuzeit wolle; sie müsse vielmehr in der Weise der demonstrativen Erkenntniß (philosophia demonstrativa) die Auctorität des allgemeinen Menschenzeugnisses oder Menschensinnes voraussetzen. Wie die Theologie vom übernatürlichen Glauben an das, was die Kirche lehrt, aus-

*) In der gegen Chastel gerichteten Schrift: la tradizione e i Semi-Pelagiani della filosofia ossia il Semi-Razionalismo svelato Milano 1857 Ebenso: de methodo philosophandi 1828, dal principio fondamentale della vera filosofia, la ragione fil. e ragione cattolica, saggio sull' origine dell' idee und in anderen Schriften.

gehe, so müsse die Philosophie vom natürlichen Glauben an das, was die menschliche Gesellschaft für wahr hält, ausgehen. Doch sei der Auctorität nur insofern beizupflichten, als sie Gründe in sich enthalte; die individuelle Vernunftgewißheit sei also nicht ausgeschlossen. Zudem sei die höhere Aus- und Fortbildung des schon entwickelten Denkens nicht schlechthin durch Worte vermittelt; es gebe auch ein wortloses Denken. So Ventura. So sehr er einerseits einem gemässigten Traditionalismus im Sinne der Löwener Schule zu huldigen scheint, so sehr bringt er ihn von anderer Seite her in Gefahr. Die Auctorität der geschichtlichen Völkertradition, durch deren Hilfe die unbestimmten Vernunftideen bestimmt werden sollen, nimmt bei ihm oft das Ansehen eines Gewißheitsgrundes an, nicht bloß das eines Entwicklungsgrundes; der Einzelnvernunft widerfährt in Folge dessen oft nicht das gebührende Recht. Wie kann aber das allgemeine Menschenzeugniß als wahr anerkannt werden durch die in ihm liegenden Vernunftgründe, wenn der Einzelne diese letztere nicht zu prüfen, nicht zu erkennen vermag, wenn jedes inductive, inquisitive Verfahren in Bezug auf die natürlichen Grundwahrheiten als ein revolutionäres gebrandmarkt wird? Die Polemik Liberatores, *) Kleutgens **) u. A. gegen den Standpunkt des berühmten und geistreichen Theatiners ist insofern berechtiget trotz aller Widerreden. ***) Im allerwenigsten Falle mangelt es der Lehre Venturas an einer durchgebildeten Klarheit der Principien, wenn sie auch auf die allermildeste Weise gedeutet würde.

Am meisten Terrain hat der gemäßigte Traditionalismus außer Belgien in Frankreich gefunden. Schon der geistreiche

---

*) Liberatore della con. intell. I, 230 ff. faßt die Lehre Venturas als die jüngste Ausläuferin des französischen Traditionalismus.

**) Phil. d. V. S. 392—95.

***) So vertheidigt z. B. Plaßmann die Theorie Venturas als die eines gemäßigten, vom fehlerhaften Extreme völlig befreiten Traditionalismus und als ächten Thomismus; Ventura sei heutzutage neben Balmes ein „Fahnenträger der wahren Philosophie“ Schule des heil. Thomas I, 194—95. 256—258.

Graf Joseph de Maistre kann als Vertreter eines solchen bezeichnet werden. So wenig der Mensch die Ideen erfinden konnte, so wenig konnte er die Sprache erfinden: das ist eine Grundanschauung seiner berühmten „Abendstunden von S. Petersburg." *) Der nämlichen Anschauung, daß Gott nicht bloß auf innerliche Weise zu uns geredet habe und rede, daß er auch auf äußerliche Weise zum Menschen geredet habe und reden mußte, wenn die Vernunft desselben zu vollerer Entwicklung kommen sollte, scheint auch P. Gratry zu huldigen. **) So scheint er den Ontologismus mit dem Traditionalismus versöhnen zu wollen. Anders Nicolas! Er vertritt den letztern in starker, ja in überstarker Weise ohne den erstern, wie die von ihm geschriebenen, im Kreise französischer Popularphilosophie sich bewegenden, auch in Deutschland vielverbreiteten „Studien über das Christenthum" beweisen. ***)

Auch in Deutschland hat sich ein großer Theil von Schriftstellern für unbedingte Nothwendigkeit einer sprachlichen Tradition und gegen die Möglichkeit einer menschlichen Spracherfindung gekehrt, strenge protestirend gegen die Verwechslung des selbstthätigen Gebrauches der Sprache mit der Erfindung derselben. Schon Süßmilch und Hamann waren der Herder'schen Theorie gegenübergetreten. Die Sprache, sagt Fr. Baader, konnte „nicht per generationem aequivocam entstehen . . wenn Gott nicht

---

*) I, 101, 143—44 (nach der Uebers. v. M. Lieber 1824).

**) Wenigstens macht seine Abh. über die Sprache diesen Eindruck (Erk. der Seele I, 99—104.)

***) Die natürliche Vernunft mit ihren sittlichen und religiösen Ideen bliebe nach Nicolas völlig unentwickelt, wenn sie nicht durch äußere Sprachüberlieferung, deren erste Quelle die übernatürliche Offenbarung Gottes ist, angeregt und befruchtet würde (vgl. das zweite Capitel obigen Werkes.) Ohne übernatürliche göttliche Uroffenbarung wäre es der menschlichen Vernunft nach dieser Theorie unmöglich, ihr natürliches Ziel zu erreichen. Wie? ist das nicht Eins mit dem, was der falsche Traditionalismus lehrt? Es würde dieses wirklich der Fall sein, wenn das Wort „übernatürlich" dortselbst in scholastischem Sinne angewendet wäre, was jedoch nicht behauptet werden kann.

spräche, wäre Alles stumm." *) Es ist eine verfehlte Philosophie, welche den Menschen aus dem Gesammtlebensverbande mit andern Menschen und mit Gott losreißt, um ihn auf die wüste Insel der Abstraction zu versetzen und dem Schicksal des Robinson-Crusoe preiszugeben.**) Gott ist das innerlich und äußerlich begründende Princip. Er hat dem Menschen die Ideen und die Sprache gegeben, aber nicht, als ob „zwischen dem Geiste und dem Leibe des Wortes ein natürlicher Nexus ursprünglich gar nicht bestanden hätte oder nicht noch bestünde und alle Verbindung hier nur äußerlich, unorganisch und zufällig wäre." ***) Am strengsten hat Günther die Nothwendigkeit einer äußern Sollicitation des endlichen Geistes durch ein fremdes Selbstbewußtsein und in letzter Instanz durch das göttliche Selbstbewußtsein betont. Ohne eine solche Sollicitation vermöchte der menschliche Geist unmöglich zur Selbstoffenbarung oder zur Selbsterscheinung zu kommen.

Vernunft und Sprache.

Die Frage, um die es sich schließlich handelt, ist die: ob der isolirte Vernunftmensch von Natur aus das Vermögen der Spracherfindung, der Vernunft- und Sprachenbildung besitze, wie die erste der dargestellten Richtungen will oder ob er dasselbe nicht besitze und in letzterem Falle, ob die Sprache des ersten Menschen nur entstehen konnte unter der Concurrenz äußerlicher, von Gott gesprochener Worte, wie die zweite Richtung will oder ob der erste Mensch als eine „redende Seele," als ein vernunft- und sprachfertiges Wesen ins Dasein eingeführt wurde ohne gleichzeitige Concurrenz eines von Außen her gesprochenen Gotteswortes? Wir halten es für überflüssig, für unsern gegenwärtigen Zweck, in eine rationelle und empirisch-historische †) Erörterung dieser allbekannten Streitfrage weitläufiger einzugehen

*) W. XII, 351.

**) W. V, 52.

***) Ebend. S. 57—58. 36.

†) Man hat sich in dieser Frage vielfach um historische Auctoritäten gestritten, namentlich um die des heiligen Thomas v. A. Es dürften aber hier die Herausgeber der neuen Parmesaner Ausgabe Recht haben, welche da

Nur negativ wollen wir zur Entscheidung derselben einige Bemerkungen anfügen.

Die der ersten Richtung zu Grunde liegende Theorie pflegt man gewöhnlich durch die empirische Thatsache zu bekämpfen, daß Menschen, die völlig oder theilweise außerhalb der gesellschaftlichen Berührungen standen, entweder ganz und gar nicht, oder nur höchst unvollkommen zur Vernunft- und Sprachentwicklung kamen.*) Die große Bedeütsamkeit dieser Thatsache ist nicht zu verkennen. Doch läßt sich auf alle Beobachtungen dieser Art hin kein sicherer Beweis dafür gründen, daß der Mensch im Stande der reinen, ungeschwächten Natur seine Vernunft- und Sprachenkraft nicht selbstständig hätte entfalten können unter der allgemeinen, natürlichen Assistenz der schöpferischen und erhaltenden Gotteskraft. Wissenschaftlich unhaltbar wird die von der ersten Richtung vertheidigte Isolationshypothese nur, wenn und insoferne man die Sprache für eine künstliche Erfindung, für ein Werk der besonnenen Reflexion erklärt, ausgesonnen zum Zwecke der conventionellen Verständigung. Unhaltbar wird sie nur, wenn und insoferne sie die Sprache nicht als Vernunftnothwendigkeit, nicht als organisch nothwendige Verleiblichung des geistigen Gedankens, sondern nur als zufälliges Menschengemächte, als willkürliche Bezeichnung der Begriffe durch na-

---

(zu S. phil. I, c. 12) behaupten: Thomas habe die zwei Extreme des Rationalismus und Traditionalismus vermieden, über die in den heutigen Schulen debattirten Fragen habe er sich indeß nicht ausgesprochen, weil sie damals nicht aufgeworfen waren. Es sei daher bei ihm keine entschiedene Antwort darüber zu finden: ob nur der geschichtlich gebildete Mensch (homo societate informatus) Gott zu demonstriren vermöge, oder auch der isolirte, der geschichtlich nichtgebildete? und wenn es etwa in dem letztern Falle der Mensch an sich vermöchte (viribus rationis absolute positis), ob dann auch der sündengeschwächte Mensch?

*) Vgl. die von Ubagh's herausgegebene Schrift: Recherches sur les connaissances intellectuelles des sourds-muets par M. l'abbé Montaigne suivies d'un Recueil de pièces relatives a l'état intellectuel des sourds-muets, des sourds-muets aveugles et des hommes qui ont vecu dans l'isolement. Louvain 1847. Ebenso dessen logicae elementa ed. 6ta (1860) n. 324—362.

türliche oder conventionelle Zeichen auffaßt. Sowenig die Societät künstlich erfunden ist durch einen contract civil um praktischer Vortheile willen, ebensowenig die Sprache. Sowenig der Mensch sich selbst auf künstliche Weise erfinden kann, so wenig kann er den Geist und dessen exoterischen Ausdruck, die Sprache, sowenig kann er die innere und die äußere Vernunft (den λόγος im doppelten Sinne des Wortes) auf künstliche Weise erfinden. Die Sprache ist keine künstlich ersonnene — Maschine. Unhaltbar wird jene Hypothese ferner, wenn und insoferne sie die Sprache nicht als einen lebensvollen Organismus auffaßt, sondern als eine anorganische, mechanische Verbindung einzelner Laute, die zur Bezeichnung geistiger Begriffe und Urtheile dienen. Nicht bloß der innere Geist, sondern auch dessen äußere Verleiblichung muß organisch gestaltet sein. Auch in dieser zweiten Beziehung muß die mechanistische Ansicht völlig überwunden und ausgetrieben werden.*) So wenig übrigens der menschliche Gesellschaftsorganismus in seiner Verwirklichung die Freiheit ausschließt, ebensowenig der menschliche Sprachorganismus.

Die der zweiten Richtung zu Grunde liegende Theorie mag ebensosehr als berechtigte Hypothese festgehalten werden, wenn sie nur nicht von entgegengesetzter Seite in denselben Fehler fällt, wie zu einem großen Theile die vorige Theorie, wenn sie die von Außen herankommende Sprache nur nicht als eine für die Vernunft zufällige, reinäußerliche Thatsache betrachtet. Auch von dieser Seite her muß die mechanische Ansicht der organischen weichen. Wie die Sprache keine zufällige Erfindung von Innenher sein kann, so kann sie auch kein zufälliger Fund von Außenher sein. Der Mensch ist nur Mensch durch Sprache; möge letztere unter welchen Bedingungen immer zu Stande kommen, so muß sie etwas dem menschlichen Wesen immanentes sein.

Der erste Mensch könnte übrigens sowohl der ersten wie der zweiten Theorie zufolge nur als ein vernunft- und sprachfähiges Wesen aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen sein; erst durch eigene Thätigkeit allein oder mit Hilfe einer

*) Vgl. Michelis Kritik der Günth. Phil. S. 34—36, Bemerkungen zu Kleutgens Phil. d. V. S. 25—34.

äußern Ansprache Gottes würde er in *reinnatürlicher* Entwicklung, die wir hier ausschließlich ins Auge fassen, sich zu einem *vernunft- und sprachfertigen* Wesen gestaltet haben. Aber wie? wenn er als solches schon aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen wäre, so daß er diese Fertigkeit nicht erst zu *erringen*, sondern nur zu *üben* und *weiterauszubilden* gehabt hätte, sei es mit oder ohne Concurrenz eines ihm nachhelfenden äußerlichen Gotteswortes? Es wäre dieses eine dritte Art von Theorie, der man gleichfalls nicht alle hypothesische Berechtigung absprechen könnte.

Welcher dieser drei Hypothesen man immer huldigen möge — worauf wir nicht näher eingehen wollen — so muß Zweierlei stets im Auge behalten werden. Zum Ersten muß die Sprache als ein Organismus erfaßt werden, der mit *Naturnothwendigkeit* aus der vernünftigen Innerlichkeit des menschlichen Geistes herausgewachsen ist, ohne mit *bewußtem Verstande* erfunden worden sein als bloßes Mittel der Verkehrsbefriedigung, ohne *bloß* von Außenher ein fertig Gegebenes zu sein; an dieser Grundauffassung Wilhelm von Humboldts, dieses großen Meisters der modernen Sprachwissenschaft muß ein für allemal festgehalten werden auf unverrückbare Weise.*) Auf unverrückbare Weise muß zum Zweiten am *göttlichen Ursprung* der Sprache festgehalten werden, möge dieser Ursprung nun in mehr mittelbarer oder mehr unmittelbarer Weise als ein göttlicher erfaßt werden, mögen die *Bedingungen* der Sprachentwicklung welcher Art immer sein. Wie der Mensch und dessen Vernunft nicht per generationem aequivocam begriffen werden kann, so auch dessen Sprache nicht.

---

*) Die Sprache als Werk des menschlichen „Verstandes in der Klarheit des Bewußtseins ist durchaus unerklärbar. Es hilft nicht, zu ihrer Erfindung Jahrtausende und abermals Jahrtausende einzuräumen. . . Der Mensch ist nur Mensch durch Sprache; um aber die Sprache zu erfinden, müßte er schon Mensch sein.“ Ebensowenig darf man sich die Sprache „als etwas fertig Gegebenes denken, da sonst ebensowenig zu begreifen wäre, wie der Mensch die gegebene verstehen und sich ihrer bedienen konnte.“ W. v. Humboldts gesammelte Werke III, 252—253. Besonders dem Werke von Carl Ferdinand Becker: der Organismus der Sprache liegt diese Auffassung zu Grunde.